ВВЕДЕНІЕ.

Отношеніе литургики къ наукѣ церковныхъ древностей. Предметъ и методъ литургики. Замѣчаніе о ходѣ научной ея разработки. Краткія свѣдѣнія о важнѣйшихъ источникахъ для исторіи богослуженія.

Изъ даннаго мною во вступительныхъ чтеніяхъ опредѣленія предмета церковной археологіи можно понять существенно важное значеніе литургической части въ объемѣ науки церковныхъ древностей и совершенно прямое, скажу болѣе, необходимое отношеніе ея къ задачамъ послѣдней. Приступая къ изложенію богослужебнаго отдѣла, мнѣ хотѣлось бы теперь же точнѣе опредѣлить это отношеніе и разъяснить право обрядоваго содержанія на внимательную обработку въ нашемъ курсѣ, особенно, въ виду того страннаго взгляда, который высказывается у насъ за послѣднее время нѣкоторыми дѣятелями нашей даже духовной школы, будто литургика есть нѣчто случайно навязанное археологіи и имѣетъ-де съ нею мало общаго, что введеніе литургической части въ содержаніе нашей науки объясняется якобы уступкою прежнему клерикальному взгляду, традиціонной постановкѣ нашей каѳедры, и педагогическими недоразумѣніями. Ссылаются при этомъ на постановку церковной археологіи въ западной школѣ и на ея обработку здѣсь въ видѣ, близкомъ къ исторіи христіанскаго искусства. Но на западѣ, особенно въ протестантскихъ кружкахъ, вычеркнуто немало богословскихъ наукъ, имѣющихъ у насъ право гражданства и общепризнанное достоинство. Литургика, какъ ученіе о богослуженіи, тамъ, конечно, не имѣетъ твердой почвы, и религіозный обрядъ, существуя чуть ли не со вчерашняго дня, потерялъ связь съ обрядомъ древне-христіанскимъ и дѣйствительно съ археологіей мало имѣетъ общаго; но у

насъ дѣло иное: нашъ теперешній церковный обрядъ есть правда нѣсколько подновленная, въ нѣкоторыхъ своихъ подробностяхъ измѣнившаяся со временемъ литургическая форма; но отъ нея въ цѣломъ все же дышитъ архаизмомъ сѣдой старины, которая во многихъ случаяхъ сдѣлалась теперь уже мало понятною. Не правда, потомъ, будто западная наука христіанскихъ древностей не знаетъ литургики. Не говоря уже о прежнихъ курсахъ церковной археологіи, вышедшихъ изъ-подъ пера строгихъ протестантскихъ ученыхъ, гдѣ дано широкое мѣсто изслѣдованіямъ о древне-христіанскихъ часахъ молитвы, объ утренѣ, вечернѣ и литургіи, о совершеніи таинствъ и о праздникахъ, не говоря объ этихъ трудахъ—и въ новѣйшихъ произведеніяхъ этого рода историко-литургическія свѣдѣнія вводятся довольно широко и во всякомъ случаѣ признаются существенно необходимыми въ объемѣ науки христіанскихъ древностей. Не будемъ говорить о такихъ спеціальныхъ и относительно старыхъ литургическихъ трудахъ, какъ *Liturgische Abhandlungen* Клифота, Сакраментаріи Пробста; возьмемъ одного изъ совсѣмъ недавнихъ систематиковъ науки церковныхъ древностей проф. Крауза. Его экскурсъ: „О задачахъ и объемѣ церковной археологіи“, несмотря на явное тяготѣніе составителя къ монументальному матеріалу, отводитъ исторіи церковнаго обряда *очень видное мѣсто*. Наука христіанскихъ древностей или археологія, по словамъ Крауза, есть всестороннее изслѣдованіе и изложеніе христіанской жизни въ періодъ грекоримской культуры (т. е. до VI—VII вѣка), до времени германскаго вліянія. Намѣчая главные отдѣлы этой науки, онъ на первомъ мѣстѣ ставитъ древности, касающіяся церковнаго управленія и права, на второмъ—древности культа; а это тотъ же самый отдѣлъ, который въ старину отводился въ археологіяхъ подъ именемъ antiquitates religiosae или liturgicae. Какъ бы въ оправданіе своего взгляда нашъ авторъ въ издававшемся имъ прекрасномъ археологическомъ словарѣ—Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer—далъ объясненіе весьма многимъ чисто литургическимъ терминамъ, ввелъ многія слова изъ греческаго литургическаго языка и и въ этомъ отношеніи оставилъ далеко за собой своихъ предшественниковъ. Antiquitates liturgicae, строго говоря, на обработку въ церковной археологіи имѣютъ едва ли не бо-

лѣе права, чѣмъ всѣ другія antiquitates. Удаленіе ихъ было бы равносильно удаленію изъ объема общей археологіи этнографіи; но вещественные памятники быта и искусства стоятъ въ такой тѣсной связи съ потребностями народной жизни и ея укоренившимися обрядами и вѣрованіями, что только въ нихъ и при связи съ ними получаютъ свое историческое значеніе. Отдѣлите храмъ отъ того, что въ немъ совершается, забудьте образы, которые пріурочиваются къ его отдѣльнымъ частямъ, стоятъ въ связи съ его устройствомъ, и вы получите какой-то остовъ, какую-то анатомическую массу безъ жизни и голоса. Чтобы понять назначеніе и отношеніе этихъ частей, вамъ нужно видѣть ихъ работу, т.-е. отправленія жизненныя, физіологическія. Намъ даже нѣтъ нужды стѣсняться принятымъ на западѣ ограниченіемъ церковной археологіи первыми VI—VII вѣками. Классическая культура на востокѣ жила и заявляла себя гораздо дольше, чѣмъ это было на западѣ; связь древняго обряда съ позднѣйшимъ здѣсь никогда не прекращалась: древне-христіанскій обрядъ такъ или иначе измѣнялся, перерабатывался, какъ и все, что живетъ историческою жизнію принималъ новыя формы и осложненія, отбрасывалъ детали, не отвѣчавшія возникавшимъ новымъ религіознымъ потребностямъ, но, несмотря на то, всегда оставался вѣрнымъ древне-христіанской основѣ и служилъ ея выразителемъ.

Но, говоря о литургикѣ, какъ объ одномъ изъ содержательнѣйшихъ отдѣловъ нашего курса, мы разумѣемъ не толковательно - церковную доктрину, не изученіе statu quo нашего богослуженія по литургическимъ книгамъ, которыми долгое время ограничивала свою любознательность наша школьная литургика. Ссылаюсь на наши жиденькія руководства по этой части, на объемистый томъ нѣкогда классической книги по литургикѣ—*Новая скрижаль*, толкованія Сим. Солунскаго, чтобы дать понятіе объ этой односторонней постановкѣ науки церковнаго богослуженія. Я далекъ отъ мысли считать основательное знакомство съ нашими богослужебными книгами излишнимъ или ненужнымъ. Это было бы педагогической безсмыслицей. Но всему свое время: то, что я буду читать и какъ читать, возможно только при предположеніи, что наши слушатели уже знакомы съ матеріаломъ церковной службы, имѣютъ ясное представленіе о

ея ходѣ, объ особенностяхъ литургической терминологіи и хорошо знакомы съ содержаніемъ отдѣльныхъ богослужебныхъ книгъ. То, что мы разумѣемъ подъ литургикой, будетъ состоять не въ изложеніи statu quo нашей церковной службы, не въ изъясненіи ея смысла по извѣстнымъ пріемамъ школьной экзегетики, а въ опредѣленіи историческихъ основъ богослуженія, въ историческомъ разъясненіи его формъ или генезиса. Въ этомъ, по моему убѣжденію, должно состоять сознательное отношеніе къ обряду церковному и его научное представленіе. Только при этомъ непремѣнномъ условіи можетъ быть строгая рѣчь о *наукѣ* церковнаго богослуженія. Признаемся, потребность въ ней у насъ развита сравнительно очень слабо, и самая мысль о такой наукѣ подвергалась не такъ давно сомнѣнію и вызывала нелестное представленіе о тѣхъ опытахъ, которые предъявлялись подъ этимъ именемъ въ нашей школьной литературѣ. Сомнѣніе это есть дѣло недоразумѣнія, и оно разсѣется само собою, когда въ теперешнемъ строѣ церковной службы и въ ея обрядовыхъ подробностяхъ мы будемъ имѣть дѣло съ историческимъ матеріаломъ, будемъ видѣть не случайный наборъ обрядовъ, а послѣдовательно слагавшуюся систему, въ обработкѣ которой принимали участіе лучшія церковныя силы въ качествѣ организаторовъ обряда, составителей отдѣльныхъ службъ и ихъ толкованій. Къ этимъ послѣднимъ у насъ принято относиться односторонне и во всякомъ случаѣ недоцѣнивать ихъ историческаго значенія. Толкователей богослуженія—мистиковъ съ ихъ аллегорическими пріемами объясненія обрядовъ одни считаютъ моралистами и уважаютъ за нравоучительное направленіе ихъ разсужденій, другіе почти что игнорируютъ за искусственность экзегетическихъ пріемовъ, а третьи перецѣниваютъ, считая чуть ли не альфою и омегой литургической мудрости. Этимъ послѣднимъ качествомъ грѣшили особенно прежнія изложенія литургики. Не правы ни тѣ, ни другіе, ни третьи. Дѣло въ томъ, что толкователи, и схоластики и мистики, независимо отъ ихъ направленія, имѣютъ дѣло съ фактическою стороною церковной службы и отправляются отъ современныхъ имъ ея деталей и такимъ образомъ даютъ историку обряда положительный литургическій матеріалъ. Только имъ надобно умѣючи воспользоваться. Это разъ. Затѣмъ, подобный же

историческій матеріалъ заключается и въ ихъ толкованіяхъ. Объясненія мистическія и аллегорическія не суть вымыселъ, чистая фикція расходившейся фантазіи. Если далеко не вездѣ и всегда, то во многихъ случаяхъ между толкованіемъ и толкуемымъ существуетъ внутренняя связь, изъ которой только и можно объяснить иныя толкованія, кажущіяся съ перваго взгляда совершенно отвлеченными и, пожалуй, несовсѣмъ толковыми. Вдумываясь въ толкованіе, изучая его при свѣтѣ фактическаго пониманія, эту связь открываешь гораздо чаще, чѣмъ можно думать, и невольно измѣняешь взглядъ на значеніе этихъ quasi искусственныхъ толкованій. Толкователи-мистики имѣли въ виду положительный церковный обрядъ, только они осмысливали его въ духѣ тогдашняго времени и выражали свое воззрѣніе на него въ такой формѣ, гдѣ соотношеніе между фактомъ и его значеніемъ имѣло условный смыслъ и выражалось мистическимъ языкомъ, принятымъ въ то время. Мало—разбить скорлупу, подъ оболочкой которой скрывается обрядовое содержаніе,—нужно присмотрѣться къ этой оболочкѣ и изучить ея особенности.

Въ противоположность памятникамъ христіанскаго искусства христіанское богослуженіе очень рано стало обращать на себя вниманіе. Въ ту пору, когда о памятникахъ церковнаго искусства вовсе не догадывались, о богослуженіи уже составлялись цѣлыя сочиненія, появлялись на свѣтъ сборники литургическаго матеріала и болѣе или менѣе подробныя записи отдѣльныхъ службъ. Впрочемъ, древніе писатели занимались преимущественно экзегетическою частію богослуженія, объясняли смыслъ обрядовыхъ формъ, оставаясь въ сторонѣ отъ всякихъ историческихъ задачъ. Вслѣдствіе этого и литература древнѣйшаго періода ограничивается почти одними сочиненіями литургико-экзегетическаго характера и не представляетъ ничего важнаго въ отношеніи христіанскаго богослуженія и для уясненія его исторіи. Но, несмотря на односторонность своего направленія, литература этого періода имѣетъ для насъ ту особенную важность, что знакомитъ съ самыми зачатками христіанскаго богослуженія, съ образованіемъ, развитіемъ и установкою главнѣйшихъ формъ христіанскаго обряда. Этотъ періодъ продолжается до временъ иконоборства и въ свою очередь распадается на

два большихъ отдѣла. Первый, въ продолженіе трехъ первыхъ вѣковъ, представляетъ лишь первыя основы и зародыши литургическихъ формъ, скрытые подъ покровомъ тайнаго домашняго богослуженія. Второй, съ IV вѣка до иконоборства, обнимаетъ эпоху оживленной работы по части богослуженія: оно развивается и осложняется, получаетъ болѣе опредѣленный характеръ въ смыслѣ извѣстныхъ церковныхъ службъ и чинопослѣдованій и дѣлается открытымъ и общественнымъ. На общей основѣ перво-христіанскаго богослуженія складываются особыя богослужебныя формы въ восточной и западной половинѣ христіанскаго міра, и латинскій обрядъ мало-по-малу отклоняется отъ обряда церкви восточной. Съ VIII в. и далѣе, говоря приблизительно, начинаетъ устанавливаться детальная сторона церковныхъ послѣдованій, и они складываются въ томъ видѣ, какъ существуютъ въ теперешнемъ Уставѣ. Съ этого времени начинается обработка церковнаго Устава, и въ церковное употребленіе входитъ множество гимнографическихъ произведеній. Со временъ реформаціи начинается научная разработка литургики,—собираются, издаются и комментируются памятники богослужебной письменности. — Въ первомъ періодѣ мы не встрѣчаемъ самостоятельныхъ сочиненій, относящихся къ области богослуженія; этотъ періодъ даетъ только отдѣльныя указанія на тѣ или другія стороны церковнаго культа и сырой матеріалъ для изслѣдованія. Это была пора, когда молодое христіанское общество еще не въ состояніи было отнестись объективно къ происходившему процессу образованія литургическихъ формъ, когда оно жило въ этомъ процессѣ и изъ самого себя, какъ паутину, ткало нить этой религіозной сѣти. Кропотливое изученіе, конечно, у каждаго изъ писателей апостольскаго вѣка и у апологетовъ найдетъ указаніе на тѣ или другія стороны богослужебнаго порядка, но болѣе важное значеніе для нашей цѣли имѣютъ въ этомъ отношеніи нѣсколько именъ и нѣсколько сочиненій литургическаго характера. Таковы, напримѣръ, свѣдѣнія литургическія у Климента Римскаго, Іустина, Иринея и Тертулліана и цѣлый рядъ весьма важныхъ и достойно оцѣненныхъ наукою данныхъ изъ сочиненій І. Златоуста. Въ своихъ поученіяхъ весьма много назидательныхъ чертъ онъ заимствовалъ изъ обрядовъ литургіи, церковныхъ молитвъ

и вводилъ своихъ слушателей въ смыслъ совершавшихся предъ ними богослужебныхъ дѣйствій, особенно же важнѣйшей части литургіи. Къ болѣе полнымъ и систематически расположеннымъ литургическимъ источникамъ этого періода слѣдуетъ отнести Апостольскія Постановленія, которыя во II, V, VII и особенно въ VIII книгѣ представляютъ сборникъ послѣдованій и молитвъ, относящихся къ составу служебника и требника, а въ другихъ мѣстахъ даютъ очеркъ суточныхъ службъ и, что главнѣе всего, подробное изложеніе тогдашней литургіи (въ VIII книгѣ). Къ сожалѣнію, нѣтъ положительныхъ указаній на время происхожденія этого сборника. Но въ настоящемъ случаѣ, не вдаваясь въ подробности, замѣтимъ только, что, по заключенію серьезнѣйшихъ изслѣдователей этого памятника, первыя семь книгъ относятся къ III-му вѣку, а VIII-ая къ IV-му. Къ этому же времени, т.-е. къ IV вѣку, относятся и первыя записи литургій. Онѣ не дошли до насъ, а сохранился цѣлый рядъ истолковательныхъ литургическихъ сочиненій, изъ которыхъ большая часть относится къ объясненію литургіи. Эта серія писателей-литургистовъ, изъ которыхъ большая часть выходитъ за предѣлы отмѣченнаго нами періода, принадлежитъ ему только двумя именами: Кирилломъ Іерусалимскимъ и такъ называемымъ Діонисіемъ Ареопагитомъ.—Кириллъ Іерусалимскій въ качествѣ катехета объяснялъ ученіе вѣры и обряды богослуженія лицамъ, готовящимся ко крещенію и новопросвѣщеннымъ; первымъ онъ излагалъ символъ вѣры въ 17-ти поученіяхъ, а послѣднимъ, какъ полноправнымъ членамъ христіанской церкви,—и обряды таинствъ, остававшихся для непосвященныхъ закрытыми. Въ этихъ-то послѣднихъ поученіяхъ, такъ называемыхъ „словахъ тайноводственныхъ“, числомъ пяти, іерусалимскій катехетъ объяснилъ своимъ слушателямъ обряды крещенія, миропомазанія и евхаристіи. Объясняя содержаніе послѣдней, онъ представилъ краткій чинъ литургіи своей церкви, и это составляетъ содержаніе пятаго тайноводственнаго слова.— Что касается до Діонисія Ареопагита, то его сочиненіе о „церковной іерархіи“ имѣетъ спеціально-литургическое содержаніе и представляетъ изложеніе и объясненіе обрядовъ, входящихъ въ составъ крещенія, освященія мира, посвященія въ церковныя степени, монашескаго постриженія и по-

гребенія. Къ сожалѣнію, точное опредѣленіе времени происхожденія какъ этого, такъ и другихъ извѣстныхъ съ именемъ Діонисія сочиненій, составляетъ спорный вопросъ, который рѣшается различно. Но, несмотря на всѣ попытки отстоять принадлежность „церковной іерархіи“ періоду мужей апостольскихъ, остаются неустранимыми весьма крупныя затрудненія и очевидные литургическіе анахронизмы. Къ тому же заключенію приводитъ и отсутствіе извѣстій о сочиненіяхъ Діонисія Ареопагита до VI вѣка.—Независимо отъ своего фактическаго достоинства литература, нами разсматриваемая, весьма важна въ экзегетическомъ отношеніи и представляетъ образчикъ двухъ направленій, изъ которыхъ одно держалось аллегорическаго пониманія обряда, а другое имѣло въ виду его непосредственный историческій смыслъ и можетъ быть названо буквальнымъ. Къ первому принадлежитъ Діонисій Ареопагитъ и слѣдующая за нимъ серія толкователей, каковы: Максимъ Исповѣдникъ, Симеонъ Солунскій и Николай Кавасила; ко второму—Кириллъ Іерусалимскій и отчасти Златоустъ. Въ серединѣ между этими направленіями стоятъ толкователи VI—VIII вв.: Софроній и Германъ. Въ хронологическомъ же отношеніи они слѣдуютъ другъ за другомъ въ слѣдующемъ порядкѣ: Кириллъ Іерусалимскій, Діонисій Ареопагитъ, Максимъ Исповѣдникъ, патр. Германъ, сирскій толкователь Іаковъ Эдесскій и Хозрой великій, Ѳеодоръ Андидъ, Симеонъ Солунскій, Николай Кавасила (половины XIV в.) и Маркъ Эфесскій, извѣстный дѣятель Флорентійскаго собора.

Толкованіе богослуженія предполагаетъ обрядъ уже прочнымъ и сложившимся, толкованіе опирается на обрядъ не только какъ на литургическій актъ, извѣстнымъ образомъ совершающійся, но объясняетъ его, какъ уже записанный, слѣдовательно совершающійся въ данной положительной формѣ. Это обстоятельство само собою обращаетъ наше вниманіе на новый и самый важный родъ литургическаго матеріала, служащаго капитальнымъ остаткомъ исторіи богослуженія,—разумѣемъ письменное изложеніе самыхъ службъ и обрядовъ или такъ называемыя богослужебныя книги. Ранѣе всѣхъ подверглось такой обработкѣ и появилась въ записяхъ литургія въ той части, которая въ древности называлась *ἀναφορά*, а теперь—канономъ евхаристіи и литур-

гіей вѣрныхъ. Далѣе были записаны обряды таинствъ и молитвы по поводу частныхъ событій жизни, нуждавшихся въ церковномъ освященіи. Изъ Постановленій Апостольскихъ и сочиненія о „церковной іерархіи“, также изъ Кирилла Іерусалимскаго видно, что всѣ эти обряды совершались въ однообразной формѣ и представляли сходство между собою даже въ изложеніи. Другія службы: вечерня, утреня, первоначально состояли изъ исполненія извѣстныхъ псалмовъ, къ которымъ присоединялись молитвы, а потому, тѣсно примыкали къ псалтири и не нуждались въ особомъ изложеніи. Первыми богослужебными книгами являются требникъ и служебникъ—вмѣстѣ, такъ называемый по-гречески евхологій. VIII книга Апостольскихъ Постановленій можетъ служить его древнѣйшимъ образцомъ, а въ VII в. уже упоминается о существованіи евхологія, какъ сборника извѣстныхъ молитвъ и послѣдованій требничнаго круга. Одновременно съ нимъ въ качествѣ богослужебныхъ книгъ явились евангеліе, апостолъ и псалтирь съ избранными пѣснями изъ Библіи. Эти книги вначалѣ заключали одинъ текстъ Библіи; потомъ этотъ текстъ стали размѣчать примѣнительно къ употребленію во время службы, а уже затѣмъ, на основаніи этихъ размѣтокъ, появились служебные евангелія и апостолы, гдѣ чтенія были расположены по порядку церковнаго года и стали сопровождаться литургическими замѣчаніями. Ранѣе другихъ подверглась этому осложненію псалтирь,—къ ней стали присоединять библейскія пѣсни. Эти пѣсни послужили основаніемъ канонамъ, а послѣдніе появляются съ VIII вѣка, и подъ перомъ Дамаскина полагаются твердыя основанія октоиха. Сборники церковныхъ пѣсней нашли себѣ мѣсто въ кондакаряхъ, т.-е. собраніяхъ кондаковъ, стихираряхъ и октоихѣ. Письменный уставъ появился въ монастыряхъ и первоначально опредѣлялъ только самыя общія основанія отдѣльныхъ службъ; подробности же его развились вмѣстѣ съ развитіемъ богослуженія и появленіемъ отдѣльныхъ богослужебныхъ книгъ. Время не сохранило до насъ не только первоначальныхъ, но и древнѣйшихъ богослужебныхъ книгъ, и извѣстные теперь рукописные матеріалы этого рода не восходятъ далѣе VIII—IX вѣка, да и тѣ составляютъ величайшую рѣдкость. Этотъ матеріалъ разсѣянъ по разнымъ книгохранилищамъ, какъ за-

граничнымъ, такъ и нашимъ отечественнымъ; многія изъ этихъ библіотекъ уже описаны, другія же еще ждутъ своей библіографіи. Изъ отдѣльныхъ сборниковъ службъ и послѣдованій греческой церкви, какъ древнѣйшихъ, такъ и послѣдующихъ, слѣдуетъ назвать нѣсколько, и они-то всего болѣе имѣютъ право на изученіе каждаго занимающагося литургикой. Вотъ эти сборники: 1) Постановленія Апостольскія. 2) Собраніе древнихъ литургій въ изданіи Ренодота и еще болѣе полномъ, но чрезвычайно дорогомъ,—Ассеманомъ Codex liturgicus. 3) Послѣдованія греческаго служебника и требника совмѣщены въ капитальномъ изданіи западнаго ученаго — Гоара: Euchologion sev rituale graecorum; тутъ же даны и хорошія объясненія соотвѣтствующихъ обрядовъ. 4) Богослужебныя пѣсни, каноны и разнаго рода послѣдованія, совершающіяся какъ въ восточной, такъ и въ римско-католической церкви, собраны у Даніеля въ его Thesaurus hymnologicus ecclesiae universae; въ послѣднемъ томѣ этого изданія содержатся гимны и послѣдованія восточной церкви — Carmina ecclesiae Graecae. 6) Главнымъ же источникомъ служитъ печатное изданіе нашихъ богослужебныхъ книгъ, для ученаго пользованія которымъ необходимо нужно сличать ихъ какъ съ греческими изданіями, такъ и съ текстомъ богослужебныхъ книгъ, находящихся въ рукописяхъ.

Исторія литургіи.

I.

Установленіе таинства евхаристіи. Литургія временъ апостольскихъ: ея общая схема; ея постоянныя и перемѣнныя части. Отношеніе предстоятеля къ совершенію литургіи. Свидѣтельство Плинія о богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ. Составъ литургіи во II-мъ и началѣ III-го вѣка на основаніи свидѣтельствъ Іустина Мученика, Иринея и др.

Какъ совершалась литургія или, лучше сказать, евхаристія во времена апостоловъ? Исходнымъ началомъ и зерномъ литургійной практики послужило учрежденіе Христомъ новозавѣтной вечери. Какъ установилъ и совершилъ евхаристію Самъ Господь,—общій отвѣтъ на это даютъ намъ три первые евангелиста. Изъ нихъ мы узнаемъ, что „въ первый день опрѣсноковъ, въ который надлежало закалать пасхальнаго агнца, приступили ученики къ Іисусу и сказали Ему: гдѣ хочешь ѣсть пасху? мы пойдемъ и приготовимъ. И послалъ Іисусъ Петра и Іоанна и сказалъ имъ: пойдите въ городъ, и встрѣтится вамъ человѣкъ съ кувшиномъ воды; послѣдуйте за нимъ и скажите хозяину дома, въ который войдетъ онъ: Учитель говоритъ тебѣ: гдѣ комната, въ которой бы Мнѣ ѣсть пасху съ учениками Моими? И онъ покажетъ вамъ *горницу* (ἀνώγεον) *большую, устланную, готовую*: тамъ приготовьте. Они пошли въ городъ и нашли, какъ сказалъ имъ, и приготовили пасху. Когда насталъ вечеръ, Онъ пришелъ и возлегъ съ двѣнадцатью апостолами. И когда они возлежали, Іисусъ сказалъ имъ: очень желалъ Я ѣсть съ вами сію пасху прежде Моего страданія. Ибо сказываю вамъ, что уже не буду ѣсть ея, пока она не совершится въ царствіи Божіемъ. И, *взявъ чашу и благодаривъ*, сказалъ: пріимите ее и раздѣлите между собою. Ибо сказываю вамъ, что не буду пить отъ плода виноградnаго, доколѣ не прійдетъ царствіе Божіе. И, *взявъ хлѣбъ и благословивъ* (εὐλογήσας), *преломилъ* и, раздавая ученикамъ, сказалъ: пріимите, ядите; сіе есть тѣло Мое. И, взявъ чашу и *благодаривъ* (εὐχαριστήσας), подалъ имъ и сказалъ: пейте изъ нея всѣ; ибо сія есть кровь Моя новаго завѣта, за многихъ изливаемая во оставленіе грѣховъ“ (Лук. XXII, 7—20; Марк. XIV, 12—18,

22—24; Мѳ. XXVI, 17—21, 23, 26—88). Въ приведенномъ разсказѣ не только изображена обстановка совершенія Христомъ ветхозавѣтной пасхальной вечери, не только ясно поименованы оба вида новозавѣтнаго таинства, но содержится указаніе и на внѣшній пріемъ ихъ освященія. Словами: *и благословивъ, и благодаривъ*, означается молитвенный актъ, предшествовавшій преломленію хлѣба и раздаянію чаши. Къ сожалѣнію, евангѣлисты умолчали о томъ, какъ *именно благословилъ, какую благодарственную молитву* произнесъ Спаситель надъ хлѣбомъ и виномъ; изъ ихъ повѣствованія можно видѣть только, что Іисусъ Христосъ совершилъ новозавѣтную пасху или таинство евхаристіи послѣ ветхозавѣтнаго пасхальнаго обряда и въ связи съ нимъ. Поэтому обряды и молитвы ветхозавѣтной пасхи составили какъ бы вступленіе къ евхаристіи и, весьма вѣроятно, послужили образцомъ, по которому выработался канонъ евхаристіи.

По закону, хозяинъ дома или старшій членъ семьи, отправлявшій пасху (то-есть раздроблявшій пасхальнаго агнца, раздававшій его присутствовавшимъ за вечерію и разсказывавшій исторію установленія послѣдней), произносилъ при этомъ цѣлый рядъ псалмовъ, отъ 113-го по 118-й, и это составляло такъ называемый *галлель*, или молитву хвалы и благодаренія. Во время первой и второй чаши прочитывались первые два псалма, представляющіе величіе и силу Іеговы, которыя выразились въ избавленіи евреевъ отъ рабства. Предъ 2-й чашей отецъ семейства въ отвѣтъ на вопросъ сына, почему эта ночь отличается отъ всѣхъ ночей, объяснялъ по Исх. XII, 26 цѣль и значеніе вечери, вспоминалъ избавленіе евреевъ отъ рабства въ Египтѣ [1]). При употребленіи третьей чаши произносились остальные псалмы отъ 115-го до 118-го, въ которыхъ высказывается благодарность Іеговѣ за помощь и спасеніе въ несчастіи, и содержится благодарственная пѣснь Мессіи за избавленіе Его отъ смерти. Произнесши слова послѣдняго псалма: *благословенъ грядый во имя Господне* (Пс. 117, 26), хозяинъ дома бралъ четвертую чашу съ виномъ и произносилъ надъ нею молитву *(εὐλογίαν)*, въ которой отъ лица своего семейства прославлялъ и благо-

[1]) Пасхальная вечеря у евреевъ была настоящимъ ужиномъ. Повліяло ли это на соединеніе евхаристіи съ агапами и совершеніе ея вечеромъ?

дарилъ Бога за дары Его благости въ слѣдующихъ, примѣрно, выраженіяхъ: *Благословенъ еси Господи, Боже нашъ, Царь міра, производящій хлѣбъ отъ земли*, или: *Благословенъ еси, Господи, создавшій вѣтвь лозную*; затѣмъ пилъ изъ чаши самъ, и то дѣлали прочіе участники вечери. Къ описаннымъ обрядамъ іудейской пасхи Христосъ присоединилъ обрядъ новозавѣтной евхаристіи. Это дополненіе состояло въ благословеніи хлѣба и чаши молитвами, вѣроятно, *аналогичными* вышеприведеннымъ, а потомъ уже въ преломленіи перваго и преподаяніи послѣдней апостоламъ съ произнесеніемъ извѣстныхъ словъ установленія таинства. Преломленіе хлѣба означаетъ именно раздѣленіе его для пріобщенія: древніе не рѣзали, подобно намъ, хлѣбъ, а разламывали его рукою на куски, и потому прежде, чѣмъ тѣсто сажали въ печь, его надрѣзывали, чтобы ломать потомъ было удобнѣе.

Апостолы и первые вѣрующіе, при совершеніи евхаристіи, въ главныхъ чертахъ несомнѣнно слѣдовали тому образцу, по которому она совершена была Самимъ Христомъ. На это указываетъ ясная связь, въ которую поставлена у ап. Павла въ посланіи къ Коринѳянамъ (1 Кор. XI, 23—29) евхаристія съ тайною вечерію Христа. „Я“, говоритъ онъ, „отъ Самого Господа принялъ то, что и вамъ передалъ, что Господь Іисусъ въ ту ночь, въ которую преданъ былъ, взялъ хлѣбъ и, *благодаривъ* (εὐχαριστήσας), преломилъ и сказалъ: пріимите, ядите, сіе есть тѣло Мое, за васъ ломимое (κλώμενον); сіе творите въ Мое воспоминаніе. Также и чашу послѣ вечери, и сказалъ: сія чаша есть новый завѣтъ въ Моей крови, сіе творите, когда только будете пить, въ Мое воспоминаніе. Ибо всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ сей и пьете чашу сію, смерть Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ пріидетъ. Посему, кто будетъ ѣсть хлѣбъ сей или пить чашу Господню недостойно, виновенъ будетъ противъ тѣла и крови Господней...“ Параллель, проводимая апостоломъ между евхаристіей коринѳскихъ христіанъ и послѣднею вечерію Христа, основывается не на внутренней только связи между тою и другой, но и на сходствѣ ихъ съ внѣшней стороны—въ самомъ способѣ совершенія. Объ эти стороны отношеній апостолъ резюмируетъ въ немногихъ словахъ въ другомъ мѣстѣ того же перваго посланія къ Коринѳянамъ и сводитъ *къ благословенію чаши и преломленію хлѣба*: „Чаша благо-

словенія, которую благословляемъ, не есть ли пріобщеніе крови Христовой? Хлѣбъ, который преломляемъ, не есть ли пріобщеніе тѣла Христова?" Правда, въ приведенной сейчасъ цитатѣ дѣйствіе надъ хлѣбомъ евхаристіи апостолъ обозначаетъ словами: *хлѣбъ, его же ломимъ*, безъ прибавленія: *благословляемъ*, какъ будто надъ хлѣбомъ евхаристіи не произносилось молитвы освященія, а вся практика относительно этого вида таинства ограничивалась лишь преломленіемъ и раздаяніемъ; но здѣсь, какъ и во второй главѣ Дѣяній (ст. 42, 46), поставлено на видъ *преломленіе*, какъ характеристическій, видимый актъ, который даетъ конкретную черту для представленія дѣйствій надъ хлѣбомъ. Что выраженіе: *его же ломимъ* не исключаетъ акта благословенія, это съ достовѣрностію открывается изъ словъ самого же апостола, который, передавая исторію учрежденія новозавѣтнаго таинства, сказалъ, какъ мы видѣли, о Христѣ: „взялъ хлѣбъ и, *возблагодаривъ*, преломилъ... *также и чашу* послѣ вечери". Слѣдовательно, здѣсь у апостола дѣйствія надъ обоими видами евхаристіи представляются одинаковыми. Итакъ, благословеніе хлѣба и чаши молитвами, а затѣмъ преломленіе перваго и раздаяніе послѣдней съ произнесеніемъ, въ воспоминаніе о Христѣ, установительныхъ словъ таинства, приведенныхъ апостоломъ Павломъ въ качествѣ сакраментальныхъ, вотъ главное содержаніе литургіи *апостольской*. Можно предполагать, что первые вѣрующіе, слѣдуя примѣру Христа, совершая евхаристію, произносили также и галлелъ въ составѣ тѣхъ псалмовъ, которые читались на пасхѣ іудеями; но съ теченіемъ времени фактически употребленіе галлела должно было прекратиться. Его мессіанское содержаніе, его тонъ, заимствованный изъ представленій іудейскихъ, не мирились съ главнымъ актомъ литургіи, какъ учрежденія новозавѣтнаго, напоминательнаго о Христѣ и Его страданіяхъ. Благодарственная молитва христіанской евхаристіи, въ которой такъ же, какъ и въ ветхозавѣтномъ галлелѣ, прославляется величіе Божіе, и выражается благодарность за дѣла промышленія и спасенія, весьма рано получила христіанское содержаніе. Но что касается внѣшняго типа этой молитвы или теперешняго литургійнаго канона съ его тремя частями, то онъ сохранилъ довольно близкое сходство съ своимъ іудейскимъ прототипомъ.

Новую черту для характеристики апостольской литургіи дают намъ агапы или вечери любви. Такъ назывались въ перво-христіанской церкви общественныя трапезы, на которыя сходились всѣ члены извѣстной общины, и на составленіе которыхъ болѣе достаточными христіанами дѣлался извѣстный вкладъ натурою, то-есть были приносимы необходимые для стола хозяйственные продукты. Часть этихъ приношеній. состоявшая изъ хлѣба и вина, обыкновенно выдѣлялась для совершенія евхаристіи, а остальное, ставъ общею собственностію, употреблялось сообща присутствовавшими на вечери—людьми знатными и простыми, богатыми и бѣдными. Какое отношеніе это характеристическое явленіе соціальнаго быта первенствующихъ христіанъ имѣло къ перво-христіанской евхаристіи? Для рѣшенія этого вопроса самымъ важнымъ свидѣтельствомъ служитъ то мѣсто изъ посланія къ Коринѳянамъ (1 Кор. XI, 20—34), гдѣ ап. Павелъ, описывая безпорядки въ коринѳской общинѣ во время трапезъ любви, дѣлаетъ предостереженіе нарушителямъ порядка и возстановляетъ уваженіе къ этому священному учрежденію. Изъ словъ апостола и изъ другихъ новозавѣтныхъ книгъ и раннихъ христіанскихъ источниковъ несомнѣнно видно, что въ первую пору церкви евхаристія соединялась съ вечерями любви и составляла съ ними одинъ цѣльный актъ. Только благодаря тѣсной связи съ евхаристіей агапы могли получить названіе вечери Господней (*Κυριακὸν εἶπνον*: 1 Кор. XI, 20). Что касается до положенія евхаристіи въ составѣ вечерей любви, то, какъ позволяютъ думать нѣкоторыя выраженія апостола Павла, она совершалась уже послѣ агапъ и составляла ихъ заключеніе, то-есть причащеніе тѣла и крови Христовыхъ слѣдовало за окончаніемъ вечери, а не наоборотъ. Чтобы понять возможность такого обычая, нужно имѣть въ виду, что и Христосъ совершилъ таинство евхаристіи уже по окончаніи пасхальной вечери, а Его примѣръ могъ дать безъ сомнѣнія полный ходъ этой практикѣ. Евхаристія совершалась тогда еще подъ живымъ, непосредственнымъ впечатлѣніемъ евангельской вечери Христовой. Слѣдуя этому примѣру, и первенствующіе христіане возносили благодареніе, преломляли хлѣбъ и причащались уже послѣ вечери. Надобно впрочемъ замѣтить, что относительно этого вопроса между изслѣдователями существуетъ разногласіе.

основывающееся главнымъ образомъ на несходствѣ между перво-христіанскою практикою и позднѣйшими правилами о времени совершенія евхаристіи. Но изъ обличенія апостоломъ коринѳскихъ безпорядковъ ясно видно, что въ Коринѳѣ евхаристія совершалась, выражаясь словами блаж. Августина (Ep. 118 ad. San. c. 6 и 7), post coenam sive convivium, что тамошніе христіане ѣли и пили прежде принятія таинства. Злоупотребленіе, возникшее въ Коринѳѣ, состояло въ томъ, что нѣкоторые изъ участниковъ общей трапезы, принесши свою долю на общее дѣло, продолжали считать себя ея владѣтелями и, такимъ образомъ, въ самомъ принципѣ нарушали цѣль этого учрежденія. Они приходили именно къ столамъ ранѣе другихъ, брали изъ приготовленнаго, что́ и сколько могли, вслѣдствіе чего одни голодали, другіе пресыщались, а между тѣмъ извѣстно, что евхаристія совершалась уже въ общемъ присутствіи, въ собраніи всѣхъ вѣрующихъ. Могутъ сказать, что такой порядокъ вещей есть злоупотребленіе, осуждаемое самимъ же апостоломъ, а потому нѣтъ основанія считать и выходящее отсюда заключеніе за норму апостольской практики. Но это возраженіе могло бы быть сильно въ такомъ только случаѣ, если бы оно имѣло за себя основаніе въ самомъ текстѣ апостольской рѣчи. Но этого сказать нельзя: окажется, что апостолъ самъ же поощряетъ это злоупотребленіе, когда говоритъ: „А если кто голоденъ, пусть ѣстъ дома“, очевидно, прежде вечери, „чтобы собираться вамъ не на осужденіе“. Итакъ, апостолъ для предупрежденія безпорядковъ, которые позволяли себѣ нѣкоторые коринѳяне, принимая евхаристію поѣвши, совѣтуетъ такимъ лицамъ приходить на собраніе, поѣвши дома. Слѣдовательно, препятствій для принятія таинства въ этомъ не находилось. Послѣдующая церковная практика сохранила слѣды этого обычая въ томъ, что до VI вѣка въ Карѳагенѣ и въ другихъ мѣстностяхъ Африки существовалъ обычай причащаться *въ великій четвергъ* вечеромъ, по принятіи пищи, и этотъ обычай мотивировался подражаніемъ Христу и апостоламъ. На третьемъ Карѳагенскомъ соборѣ 397 г. было составлено особое правило (50-е), узаконявшее такой обычай для африканскихъ церквей и отмѣненное впослѣдствіи постановленіями Трулльскаго собора. Но и Трулльскій соборъ въ 29 правилѣ отмѣ-

няетъ этотъ обычай не потому, чтобы находилъ неприличнымъ принимать евхаристію поѣвши, а потому, что принятіе евхаристіи раньше или позже нарушаетъ строгость предпасхальнаго поста. Въ Карѳагенѣ, во времена Кипріана, существовала небольшая секта идропарастовъ, которые отличались тѣмъ, что совершали евхаристію на одной водѣ; по крайней мѣрѣ, они поступали такъ на своихъ утреннихъ собраніяхъ, а по вечерамъ совершали евхаристію, употребляя вино, разбавленное водою. Идропарасты оправдывали себя тѣмъ, что, хотя по утрамъ они и употребляли одну воду, но во время вечернихъ трапезъ соединяли ее съ виномъ. Ихъ вечернія собранія, такимъ образомъ, были посвящаемы евхаристіи. Что же дѣлаетъ Кипріанъ? опровергаетъ ли онъ сектантовъ со стороны времени указаніемъ на то, что они избираютъ для законной евхаристіи незаконное время, именно вечеръ? Нѣтъ. Не порицая выбора времени, онъ замѣчаетъ лишь то неудобство для совершенія евхаристіи вечеромъ, что на эти собранія нельзя сзывать весь народъ, все братство, а потому и не для всѣхъ становится ясною сила законнаго таинства. Изъ продолженія полемики Кипріана съ идропарастами видно однако, что въ его время обычною порою для евхаристіи былъ не вечеръ, а утро. Сократъ въ своей исторіи (V, 22; ср. Созомена Ц. И. VII, 19) отмѣчаетъ слѣдующій любопытный фактъ: у египетскихъ христіанъ, жившихъ въ сосѣдствѣ съ александрійскими, и у жителей Ѳиваиды существовалъ въ его время обычай совершать евхаристію по субботамъ вечеромъ и пріобщаться таинъ по окончаніи трапезы съ самыми разнообразными яствами. Хотя Сократъ и признаетъ этотъ обычай исключеніемъ изъ общаго правила, но въ немъ нельзя не видѣть отголоска перво-христіанской практики, которая, однако, въ IV вѣкѣ была уже замѣнена почти повсемѣстно обычаемъ пріобщаться натощакъ, утромъ, не ѣвши. Такъ было въ эпоху Апостольскихъ Постановленій и во времена Златоустаго. „Говорятъ“, писалъ послѣдній въ опроверженіе одной изъ клеветъ своихъ враговъ: „будто я пріобщилъ нѣсколькихъ человѣкъ послѣ того, какъ они ѣли. Если это я сдѣлалъ, то пусть изгонитъ меня Христосъ изъ Своего царства“ [1]). Значитъ, при Златоустѣ

[1]) Письмо III къ еп. Киріаку,—Письма Злат. въ русск. пер. СПБ.

причащеніе послѣ принятія пищи считалось уже грѣхомъ, и, стало быть, апостольскій обычай предварять евхаристію вечерями любви, за немногими исключеніями, вышелъ къ тому времени изъ употребленія. Нѣкоторые изъ ученыхъ относятъ отдѣленіе агапъ отъ евхаристіи къ эдикту императора Траяна противъ тайныхъ обществъ. Мнѣ кажется, что историческая критика не имѣетъ права пріурочивать этотъ фактъ къ опредѣленному хронологическому термину и отъ него вести новый періодъ исторіи литургіи. Это отдѣленіе, подготовлявшееся условіями времени, злоупотребленіями въ практикѣ агапъ и раскрытіемъ ученія объ евхаристіи, какъ жертвѣ, не могло произойти одновременно во всѣхъ концахъ христіанскаго міра; связь агапъ съ евхаристіей ослаблялась постепенно, по мѣрѣ того, какъ вырабатывалась обрядовая сторона литургіи, и сами агапы превращались въ филантропическое учрежденіе, чуждое всякой литургической подкладки.

Итакъ мы нашли, что перво-христіанская евхаристія составляла заключеніе вечери любви и состояла въ преломленіи хлѣба и благословеніи чаши, то-есть въ освященіи особою молитвою обоихъ видовъ таинства. Этотъ простой литургійный актъ съ самаго же начала осложнился нѣкоторыми прибавленіями изъ обычаевъ іудейской синагоги и изъ тѣхъ обрядовъ, съ которыми соединяли христіане свои собранія для общей молитвы, и въ которыхъ они выражали свою набожность. Эти дополнительныя части, не будучи сами по себѣ *специфически - литургическими* дѣйствіями, составляли обстановку евхаристіи. Сюда относятся: молитвы— *προσευχαί* (Дѣян. II, 42), чтеніе ветхозавѣтныхъ, а потомъ и новозавѣтныхъ книгъ, пѣніе свящ. пѣсней (*ψαλμός, ὕμνος, ὠδή*) и поученіе или проповѣдь (*διδαχή*). Что молитва, безъ которой немыслимо никакое богослуженіе, входила въ составъ перво-христіанской евхаристіи, это ясно даетъ понять Дѣписатель, когда говоритъ о первыхъ вѣрующихъ, что „они постоянно пребывали въ ученіи апостоловъ, въ общеніи и

1866, стр. 154. Сн. русск. пер. творр. Злат. СПБ. Д. А. III, 453, 447. „Мнѣ говорятъ: ты крестилъ послѣ пищи и питія. Если я сдѣлалъ это, да буду анаѳема!“...

преломленіи хлѣба и *въ молитвахъ*". Хотя нѣтъ въ новозавѣтныхъ книгахъ прямыхъ и ясныхъ указаній на чтеніе священнаго писанія на апостольской литургіи, но оно такъ естественно, такъ согласно съ примѣромъ церкви ветхозавѣтной, въ составъ богослуженія которой обязательно входило чтеніе закона и пророковъ, что не допускать или оспаривать его нѣтъ основаній. Что псалмопѣніе было также въ составѣ перво-христіанской евхаристіи, въ этомъ завѣряютъ насъ и примѣръ Самого Спасителя, Который, по совершеніи новозавѣтной тайной вечери, пошелъ съ учениками на гору Елеонскую, *воспѣвше*, и слова апостола: „когда вы сходитесь, и *у каждаго изъ васъ есть псаломъ*" (1 Кор. XIV, 26), или еще: „научайте и вразумляйте другъ друга *псалмами, славословіемъ и духовными пѣснями, во благодати воспѣвая въ сердцахъ вашихъ Господу*" (Колосс. III, 16; сн. Еф. V, 19). Особенно проповѣди или поученію дано было широкое мѣсто въ составѣ апостольской литургіи. Въ подтвержденіе этого довольно припомнить XIV главу перваго посланія къ Коринѳянамъ, въ которой апостолъ убѣждаетъ послѣднихъ къ должному употребленію въ общественныхъ христіанскихъ собраніяхъ разнообразныхъ дарованій, которыми владѣли первенствующіе христіане, чтобы даръ языковъ, и пророчество, и учительство служили къ разумному назиданію присутствующихъ, а не вели къ безпорядкамъ во время собраній, какъ это иногда случалось въ Коринѳѣ. Изъ сказаннаго сейчасъ о составѣ обрядовыхъ дѣйствій, имѣвшихъ мѣсто при совершеніи евхаристіи апостольскаго періода, легко видѣть, что въ содержаніе послѣдней входили тѣ главныя, существенныя части, изъ которыхъ слагается и литургія нашего времени, съ тою впрочемъ значительною разницей, что въ теперешнемъ чинѣ литургіи части, ее составляющія, слѣдуютъ одна за другою въ извѣстномъ, однажды навсегда строго опредѣленномъ порядкѣ и представляютъ округленное цѣлое, распадающееся на три главные отдѣла—приготовленіе даровъ или проскомидію, литургію оглашенныхъ и самый актъ евхаристіи или литургію вѣрныхъ. Конечно, ни такого строгаго распорядка, ни такихъ названій не было въ періодъ апостольскій, когда проскомидія не заключала въ себѣ ничего литургическаго, но состояла, по замѣчанію Климента Римскаго, лишь изъ одного простого дѣйствія

приношенія даровъ (*προσφοραί*), когда къ участію въ евхаристіи допускались всѣ присутствующіе, и, слѣдовательно, не могло быть литургіи оглашенныхъ; но повторяемъ: то, что составляетъ и теперь главное содержаніе этихъ литургійныхъ частей, было въ существенныхъ чертахъ, въ зародышѣ, сосредоточено въ литургіи апостольской. Приношеніе вѣрующими хлѣба и вина для агапъ и евхаристіи дало содержаніе для послѣдующей проскомидіи; молитвы, чтенія и проповѣдь послужили матеріаломъ, изъ котораго сложилась впослѣдствіи литургія оглашенныхъ; молитвы благодаренія и благословенія соотвѣтствуютъ нынѣшнему евхаристійному канону или литургіи вѣрныхъ.

Является вопросъ: какъ сохранялась въ церковной практикѣ изложенная нами схема литургіи апостольской? какъ затѣмъ послѣдняя развивалась, какимъ путемъ и способомъ слагалось и вырабатывалосьея послѣдующее довольно сложное содержаніе? Вопросъ этотъ очень важенъ и долженъ быть поставленъ во главу дальнѣйшаго обзора литургійныхъ формъ и ихъ постепеннаго осложненія. Въ содержаніи первохристіанской литургіи слѣдуетъ различать двѣ стороны— постоянную, устойчивую, и перемѣнную, текущую. Къ первой принадлежали существенныя черты литургійной практики, безъ которыхъ не могло обойтись совершеніе евхаристіи—таковы: приношеніе, благословеніе и употребленіе даровъ. Другія части апостольской литургіи, будучи менѣе существенными и даже не необходимыми въ совершеніи ея, должны быть отнесены также къ числу постоянныхъ, потому что вошли въ составъ литургіи въ готовой, установившейся формѣ. Къ этой категоріи принадлежали молитвы, славословія, обращенія и возванія, перешедшія въ христіанское богослуженіе въ готовыхъ формулахъ частію изъ іудейской практики, частію отъ Самого Христа и апостоловъ. Къ постояннымъ элементамъ апостольскаго богослуженія должно причислить, напримѣръ, слова установленія таинства евхаристіи и тайносовершительныя слова при крещеніи, неизмѣнно повторяющіяся по заповѣди Христовой; обращенія: *Миръ всѣмъ, Господь съ вами, Благодать Господа нашего Іисуса Христа* и друг.; воззванія: *аминь , аллилуія, осанна; святъ, святъ, святъ; слава Отцу и Сыну и Св. Духу;* молитву Господню, формулу благословенія, употреблявшуюся ветхоза-

вѣтными священниками [1]), и, наконецъ, сюда же можно отнести и чтеніе или пѣніе псалмовъ Давидовыхъ. Всѣ эти неизмѣнныя формулы среди разнообразно-измѣняющагося литургическаго матеріала сдѣлались неподвижными центрами, постоянными единицами, около которыхъ производилась дальнѣйшая группировка литургійнаго матеріала, и къ которымъ пріурочивались подвижныя или перемѣнныя части литургіи. Послѣднія, наоборотъ, не имѣли строго-опредѣленной формы, составлялись свободно и много различались въ церковной практикѣ. Въ первенствующей церкви были особенныя условія, содѣйствовавшія этой свободной, творческой дѣятельности въ области богослуженія. Главныя изъ нихъ заключались во внутренней полнотѣ чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій и свободной организаціи перво-христіанской общины—два качества, находившія себѣ мѣсто и признаніе въ вѣкъ апостольскій. Оба эти явленія находились въ самой тѣсной, органической связи между собой въ силу того закона религіозно-христіанской жизни, по которому—*„гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода“*. Молитва христіанъ была именно дѣйствіемъ того же Духа. „О чемъ намъ молиться, мы не знаемъ, но Самъ Духъ Святой говоритъ за насъ неизреченными воздыханіями“. Ап. Павелъ въ своемъ разсказѣ о чудесныхъ дарованіяхъ корнѳскихъ христіанъ представляетъ намъ яркое доказательство въ подтвержденіе сказаннаго. Изъ него мы видимъ, какою свободою обладали коринѳскіе вѣрующіе въ дѣлѣ молитвы, церковной проповѣди и объясненія писанія, являясь въ общественное собраніе каждый съ своимъ псалмомъ и своимъ назидательнымъ словомъ. Въ другихъ мѣстахъ и при другихъ условіяхъ эта свобода простиралась и на другія стороны богослуженія и также вносила свою долю въ его содержаніе. Подобно ессеямъ, которые во время своихъ собраній пѣли гимны, при чемъ ихъ предстоятель иногда самъ свободно сочинялъ послѣдніе, и христіане во время совершенія агапъ и евхаристіи воспѣвали пѣсни, или прежде извѣстныя или составлявшіяся ими вновь—ex improviso. Болѣе извѣстныя и подходящія изъ этихъ пѣснопѣній дѣлались общимъ достояніемъ и переходили въ литургическую практику. Такимъ путемъ, надо

[1]) См. Пост. Апост. кн. 2, гл. 57; русск. пер. стр. 92.

полагать, составился carmen, который христіане, по словамъ Плинія, возсылали въ своихъ ночныхъ собраніяхъ Христу, какъ Богу; къ той же категоріи принадлежали, вѣроятно, и общія молитвы— *εὐχαὶ κοιναί*, произносившіяся, по свидѣтельству Іустина, христіанами вмѣстѣ съ предстоятелемъ предъ совершеніемъ евхаристіи. Еще болѣе широка была дѣятельность послѣдняго въ отправленіи литургіи, въ составленіи и организаціи ея дополнительныхъ, перемѣнныхъ частей. Предстоятелю принадлежало право совершать евхаристію, *προσφέρειν τὰ δῶρα*, какъ выражается Климентъ Римскій: безъ него никто не могъ совершить ни одного священнодѣйствія. „Безъ епископа," писалъ Игнатій Богоносецъ въ посланіи къ смирнянамъ, „не позволительно ни крестить, ни совершать вечерю любви". Какъ тайносовершитель и представитель общины, предстоятель по личному усмотрѣнію опредѣлялъ выборъ, количество и порядокъ чтеній и пѣснопѣній, по собственному вдохновенію и умѣнію поучалъ и излагалъ молитвы евхаристіи. Всѣ дополнительныя части литургіи и самоважнѣйшій актъ ея носили въ своихъ частностяхъ и подробностяхъ слѣды его личнаго участія и дѣятельности и потому самому допускали въ изложеніи много видоизмѣненій и оборотовъ, зависѣвшихъ отъ состоянія духа и молитвеннаго настроенія совершителя таинства. Въ памятникахъ древней христіанской письменности мы встрѣчаемъ немало указаній на неустойчивость составныхъ частей литургіи и на существованіе въ первенствующей церкви свободнаго творчества въ совершеніи богослуженія вообще и литургіи въ частности. Приведемъ изъ нихъ наиболѣе древнія и характерныя. Климентъ Римскій, сказавши, что „архіерею даны свои священнодѣйствія, іереямъ свое назначено мѣсто, левитамъ свои службы належатъ, мірянинъ же связанъ мірскими правилами", замѣчаетъ (хотя бы и съ недостаточной ясностью): „*каждый изъ братіи* въ своемъ порядкѣ *да благодаритъ* (*εὐχαριστείτω*) Бога, пребывая въ доброй совѣсти, *не преступая назначеннаго канона Его литургіи*, честно". Авторъ *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, представивши какъ бы примѣрные образцы евхаристійныхъ молитвъ надъ чашею и хлѣбомъ, дѣлаетъ въ заключеніе любопытную прибавку: „*пророкамъ же предоставляйте благодарить* (*εὐχαριστεῖν*), *какъ хотятъ*". Іустинъ Мученикъ о литургіи своего времени

говоритъ, что памятники апостоловъ и писанія пророковъ читались на ней столько, *сколько возможно* (*μέχρις ἐγχωρεῖ*): что предстоятель *возносилъ молитвы и благодаренія* (надъ хлѣбомъ и чашею съ водою и виномъ) такъ долго, *какъ только можно—ὅση δύναμις αὐτῷ*. Иринеи, разсказывая объ одномъ обманщикѣ Маркѣ, выражается такъ: „растворяя для евхаристіи вино съ водою и произнося *продолжительныя молитвы* (*ἐπὶ πλεῖον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως*), онъ дѣлалъ то, что являлась багровая краска въ сосудѣ“. Разумѣется, Маркъ продолжительностію своей молитвы подражалъ существовавшей уже церковной практикѣ (слич. выраженіе Іустина: *καὶ εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται*). Григорій Богословъ разсказываетъ о томъ, какъ его отецъ, будучи не въ состояніи ходить въ храмъ по болѣзни, совершалъ евхаристію на дому, въ присутствіи народа, какъ онъ произносилъ при этомъ *такъ мало молитвъ, какъ только можно*, какъ онъ послѣ словъ освященія снова ложился на постель и благословлялъ народъ. Епифаній Кипрскій писалъ въ свое время Іоанну Іерусалимскому, что онъ *молится о немъ на литургіи въ разныхъ выраженіяхъ, смотря по связи рѣчи*. Не приводя другихъ данныхъ въ доказательство существованія въ перво-христіанской церкви значительной свободы въ совершеніи богослуженія, замѣтимъ лишь, что до насъ дошли отъ того времени и образцы молитвъ, отмѣченныхъ довольно яркою печатью свободнаго творчества литурга. Достаточно въ примѣръ назвать здѣсь совсѣмъ недавно открытыя молитвы Серапіона, епископа Тмуитскаго (первой половины IV вѣка), относящіяся къ составу общественнаго и частнаго богослуженія и отражающія въ себѣ, по словамъ издателя, и *глубокій тонкій богословскій умъ*, и *замѣчательное знаніе слова Божія*, и *неподдѣльное краснорѣчіе* святителя.

Въ виду такого безспорнаго факта свободнаго отношенія древне-христіанскаго предстоятеля къ совершенію богослуженія можно спросить, какъ далеко однако простиралась эта свобода въ изложеніи чина литургіи, была ли она безусловною, или свободная импровизація литурга стѣснялась какими-либо положительными рамками? Хотя мы и не имѣемъ опредѣленныхъ и прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ для рѣшенія этого вопроса, но, сколько можно

судить по сохранившимся косвеннымъ указаніямъ и общей постановкѣ литургіи въ древне-христіанскую эпоху, положеніе тайносовершителя было ограничено многими и многими условіями. Прежде всего, нужно помнить, что главное содержаніе, схема евхаристіи установлена была въ самую первую пору церкви въ Іерусалимѣ, откуда вмѣстѣ съ христіанствомъ распространилась по другимъ мѣстамъ. И вотъ причина, почему Іустинъ въ Палестинѣ, Тертулліанъ въ Африкѣ и Апостольскія Постановленія въ Сиріи—всѣ одинаково представляютъ обряды евхаристіи, а содержаніе молитвъ ея—тождественнымъ. Будучи прочно сложена съ самаго начала христіанства, апостольская схема евхаристіи оставалась всегда неизмѣнною и легла въ основу всего дальнѣйшаго движенія литургіи. Правда, допускались время-отъ-времени видоизмѣненія въ развитіи примитивной схемы литургіи, но сама схема оставалась въ сущности неприкосновенною, и церковь, безъ преувеличенія можно сказать, во всѣ времена совершала евхаристію такъ же, какъ совершили ее апостолы и Самъ Христосъ. Историческое изученіе литургійныхъ формъ по письменнымъ источникамъ, несмотря на множество различныхъ редакцій или записей литургіи, очень сильно говоритъ въ пользу одной общей основы для всѣхъ ихъ, въ пользу одного типа, который, если и не съ строго историческимъ правомъ, то съ достаточно яснымъ условнымъ значеніемъ мы называемъ типомъ литургіи апостольской. Не допустивши преемства литургіи въ ея основѣ отъ апостоловъ, невозможно будетъ объяснить себѣ поразительнаго сходства всѣхъ христіанскихъ литургій въ существенныхъ чертахъ, несмотря на многочисленныя разности въ подробностяхъ. Если предположить, что каждая мѣстная церковь построяла свою литургію свободно, по произволу своего предстоятеля, то спрашивается, какъ могло произойти то очевидное сходство между ними, о которомъ одинъ изъ новыхъ изслѣдователей литургіи (Бунзенъ) замѣтилъ, что оно простирается не только на одно существенное въ литургіи, но и на части несущественныя, что оно глубоко входитъ въ духъ ихъ и кладетъ на нихъ особый генетическій отпечатокъ, подобный тому, какой носятъ члены одного семейства, виды одного рода, организмы одинаковаго строенія. Въ ранней, строгой и однообразной установкѣ основного литургійнаго строя и

заключалось ограниченіе произвола предстоятеля; въ апостольской схемѣ литургіи послѣдній имѣлъ готовую рамку, въ которую вкладывалъ соотвѣтствующее содержаніе, но такъ какъ главныя части литургіи и общій смыслъ ея молитвъ были уже опредѣлены, то свободное участіе предстоятеля ограничивалось, самое большее, изложеніемъ содержанія, его формальною стороной. При этомъ должно имѣть въ виду, что перво-христіанская литургія, не имѣя ни нашей проскомидіи, ни литургіи оглашенныхъ, состояла главнымъ образомъ изъ хвалебно-благодарственныхъ молитвъ, предшествовавшихъ и сопровождавшихъ освященіе евхаристическихъ даровъ. Самая краткость и несложность литургіи облегчала и дѣлала вполнѣ возможнымъ и совершенно безопаснымъ свободное отношеніе къ ея совершенію предстоятеля. Къ тому же и воспоминаніе на литургіи установленія таинства евхаристіи Христомъ ставило предстоятеля на прочную историческую почву и давало готовый матеріалъ, готовыя формулы изъ евангелія. При такихъ условіяхъ молитвы евхаристіи долгое время не были записаны. Тертулліанъ, говоря объ обрядахъ своего времени при совершеніи евхаристіи и другихъ таинствъ, замѣтилъ, что они *нигдѣ въ писаніи не изложены, но сохраняются преданіемъ, обычаемъ и вѣрой* (traditio—autrix, consuetudo—conservatrix: De cor. milit. c. 3. Bingh. V, 135). „Кто изъ святыхъ“, спрашиваетъ св. Василій Великій въ сочиненіи о Св. Духѣ (Cap. 27), „*оставилъ намъ въ письмени* слова призыванія, коими освящается хлѣбъ въ евхаристіи и чаша благословенія? Мы не довольствуемся тѣмъ, что воспоминаетъ апостолъ и евангеліе, но и прежде, и послѣ произносимъ другія слова, которыя приняли *изъ преданія неписаннаго*, какъ имѣющія силу для таинства“. Приведенными словами Василій Великій не то хочетъ сказать, что въ его время даже самыя главныя молитвы литургіи не были записаны, а то, что ни апостолы ни ихъ ближайшіе преемники не изложили письменно молитвъ евхаристіи, что послѣднія заимствованы и держатся путемъ устнаго преданія. Этимъ послѣднимъ способомъ и сохранялась въ церкви апостольская основа литургіи—тотъ *опредѣленный канонъ или чинъ литургіи* (ὡρισμένος τῆς λειτουργίας κανών, τάξις), о непреступленіи и ненарушимости котораго предупреждалъ Климентъ Римскій коринѳскихъ христіанъ; въ традиціи ли-

тургіи заключалось и главное ограниченіе произвола предстоятеля въ ея совершеніи.

Литургическая свобода находилась въ прямой зависимости отъ полноты чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій и свободной организаціи перво-христіанской общины, и потому, пока существовалъ въ церкви институтъ такъ называемыхъ харизматическихъ учителей, она не могла прекратиться; но очень рано этотъ почтенный институтъ началъ ронять себя. Одновременно съ его упадкомъ долженъ былъ начаться періодъ дѣятельности правильно и точно организованной іерархіи, и должны были появиться стремленія къ ограниченію богослужебной свободы предстоятелей. Попытки эти начались весьма рано, едва ли не съ конца перваго вѣка. Отъ второй половины второго столѣтія, именно, въ *Ученіи двѣнадцати апостоловъ* мы имѣемъ наглядный примѣръ формулировки евхаристійныхъ молитвъ. Послѣдующая регламентація христіанскаго богослуженія вообще и литургіи въ частности происходила постепенно. Многочисленныя литургійныя записи или редакціи остались навсегда памятниками этой рано начавшейся и медленно совершавшейся въ христіанской церкви работы частныхъ предстоятелей надъ сведеніемъ къ единству богослужебныхъ нормъ. При этомъ стремленіи къ объединенію руководящее значеніе должны были получить митрополичьи церкви. Литургія митрополичьяго города или главнаго въ діоцезѣ получаетъ перевѣсъ надъ прочими, записывается и въ этомъ видѣ дѣлается обязательною для употребленія. Въ *Постановленіяхъ Апостольскихъ* мы находимъ литургійную запись съ подробнымъ изложеніемъ молитвъ и обрядовъ канона евхаристіи, и эта литургія излагается отъ имени и какъ бы устами апостола для того, чтобы придать ея изложенію, такъ сказать, каноническую санкцію. „Я, Іаковъ, говорю это“ или: „Я, Петръ, Павелъ, дѣлаю такое-то постановленіе“,—вотъ обычная формула, которою въ Апостольскихъ Постановленіяхъ начинаются каноническія и литургическія предписанія. Еще яснѣе видно это желаніе установить готовыя литургическія формы въ слѣдующемъ замѣчаніи, которое дѣлается по поводу изложенныхъ здѣсь молитвы освященія мура и благодарственныхъ молитвъ по причащеніи (lib. VII, c. 27; русск. пер. стр. 224): „Если кто, прійдя къ вамъ, будетъ *такимъ образомъ* возносить бла-

годареніе, принимайте его, какъ ученика Христова; если же будетъ возвѣщать иное ученіе, а не то, которое предалъ вамъ чрезъ насъ Христосъ, тому не позволяйте приносить благодареніе; ибо таковой скорѣе оскорбляетъ Бога, нежели прославляетъ Его" (Сн. *Διδαχή* с. XII, 1). Изъ этихъ словъ видно, что могли существовать и другія формулы благодарственныхъ молитвъ, что послѣднія въ разныхъ мѣстахъ практиковались различно; но каноническимъ образцомъ и, такъ сказать, пробнымъ камнемъ истиннаго исповѣданія Христова должна была служить, по взгляду составителя, формула, записанная имъ въ данномъ документѣ. Изъ приведеннаго замѣчанія легко усмотрѣть также, что главнымъ поводомъ къ регламентаціи богослуженія, къ установленію богослужебныхъ формулъ, было опасеніе со стороны еретиковъ, вносившихъ въ церковныя молитвы свои вѣроисповѣдныя воззрѣнія и пропагандировавшихъ ихъ этимъ путемъ. Церковная власть, желая охранить въ неизмѣнной чистотѣ апостольское преданіе и примѣръ первыхъ боговдохновенныхъ совершителей богослуженія, постепенно устанавливаетъ надзоръ надъ новыми произведеніями, входившими въ литургическую практику, и направляетъ свой контроль особенно въ ту сторону, гдѣ удобнѣе и легче могъ уживаться этотъ субъективный литургическій элементъ. Разумѣемъ частныя, домашнія собранія для молитвы. Въ этомъ дисциплинарномъ духѣ составлены были нѣкоторыя постановленія Карѳагенскаго и Лаодикійскаго соборовъ. Въ 23 правилѣ III Карѳагенскаго собора 397 г. прямо предписывается, чтобы молитвы, списанныя изъ другихъ источниковъ (aliunde), не иначе вводились въ употребленіе, какъ съ одобренія людей болѣе знающихъ. Значитъ, въ то время ходили разные списки молитвъ, и въ выборѣ ихъ для богослужебнаго употребленія часто руководствовались личными соображеніями. „Да совершаются," предписываетъ 116 правило Карѳагенскаго собора 407 года, „утвержденныя на соборѣ молитвы, какъ предначинательныя, такъ и окончательныя, и молитвы возложенія рукъ, но отнюдь да не приносятся другія". Блаженный Августинъ въ свое время горько жаловался на распространеніе множества литургійныхъ молитвъ и на отсутствіе единства и строгаго порядка въ составѣ церковныхъ пѣснопѣній. Еще рѣшительнѣе высказывается противъ такого положенія вещей

Милевитскій соборъ 416 года. Онъ настаиваетъ, чтобы всюду употреблялись только молитвы (preces), прошенія (orationes) и возгласы (praefationes), одобренные на соборѣ..., чтобы по невѣдѣнію не вошло чего-нибудь чуждаго вѣрѣ. Въ правилахъ Лаодикійскаго собора содержится цѣлый рядъ предписаній касательно девятаго часа, вечерни, произношенія псалмовъ, употребленія только извѣстныхъ богослужебныхъ книгъ и пѣснопѣній и вообще упорядоченія богослуженія, а въ 19 правилѣ его изложена даже схема литургіи. Такъ постепенно суживались границы богослужебной свободы предстоятелей, и вмѣстѣ происходило сохраненіе буквы литургіи, а ея практическое усвоеніе производилось чрезъ заучиваніе главныхъ молитвъ на память. При недостаткѣ рукописей, при различныхъ случайностяхъ, въ которыя было поставлено отправленіе литургіи въ первые вѣка, было вполнѣ естественно, что канонъ евхаристіи и молитвы освященія произносили наизусть. Въ Лугѣ Духовномъ разсказывается объ одномъ діаконѣ, который, купивъ просфоръ для службы, на дорогѣ въ свой монастырь прочиталъ надъ ними про себя молитвы литургіи и сдалъ ихъ эконому. Когда въ слѣдующее воскресенье сталъ служить на этихъ просфорахъ священникъ, онъ нѣсколько разъ прочелъ молитву освященія, но почему-то Духъ Святый, вопреки обыкновенію, не былъ видимъ. Дары оказались уже освященными на дорогѣ діакономъ, знавшимъ наизусть молитвы евхаристіи. Извѣстенъ также разсказъ о дѣтяхъ, которые, забавляясь, устроили жертвенникъ, положили на немъ просфоры и читали молитвы литургійнаго канона, которыя очевидно знали на память. Освященіе даровъ совершилось, а дѣти были наказаны.

Мы изложили общую схему литургіи апостольскаго періода и показали, что она легла въ основу всѣхъ послѣдующихъ формъ ея, сохраняясь неизмѣнно путемъ преданія. Подтвердимъ высказанныя нами соображенія самымъ дѣломъ, а для этого прослѣдимъ исторію литургіи на основаніи данныхъ, представляемыхъ церковными и языческими писателями трехъ первыхъ столѣтій, то-есть ближайшаго, послѣапостольскаго времени. На этомъ пути мы прежде всего встрѣчаемся съ свидѣтельствомъ Плинія Младшаго, правителя Виѳиніи, принадлежащимъ самымъ первымъ годамъ

второго столѣтія. Свидѣтельство это вышло изъ подъ пера знаменитаго умомъ и честностію язычника, изложено въ формѣ оффиціальнаго донесенія римскаго намѣстника императору Траяну и кратко рисуетъ передъ нами христіанскія собранія для молитвы со словъ нѣсколькихъ вѣроотступниковъ и двухъ діаконисъ, пыткою вынужденныхъ къ признаніямъ. Для нашей цѣли изъ письма Плинія имѣетъ особенное значеніе слѣдующее мѣсто: „они утверждали", говоритъ Плиній о христіанахъ, дававшихъ свои показанія: „что вся ихъ вина или заблужденіе состоятъ въ томъ, что они имѣютъ обыкновеніе въ извѣстный день (stato die) собираться предъ восходомъ солнца (ante lucem), возносить попеременно между собою пѣснь Христу, какъ Богу, и клятвою обязывать себя не на злодѣяніе какое-либо, но чтобы не совершать ни воровства, ни разбоя, ни прелюбодѣянія; не нарушать вѣрности, не отказываться отъ залога, если бы это потребовалось. По совершеніи этого, они обыкновенно расходились и собирались снова для принятія пищи, обыкновенной, впрочемъ, и невинной; но и это послѣднее они перестали дѣлать вслѣдствіе моего эдикта, которымъ я, по твоему приказанію, запретилъ тайныя сходки". — Разумѣется, въ приведенныхъ словахъ мы не можемъ искать обстоятельнаго изображенія христіанскихъ молитвенныхъ собраній и притомъ съ точки зрѣнія христіанской. Какъ римскій проконсулъ, Плиній произвелъ только дознаніе, дѣйствительно ли справедливы тѣ обвиненія, какія были взводимы на христіанъ, и извѣщалъ императора о результатѣ своего допроса, объясняясь кратко, съ точки зрѣнія римской судебной практики и своихъ религіозныхъ понятій. Этимъ объясняются и употребленныя имъ выраженія: carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem и seque sacramento obstringere, оба заимствованныя изъ условнаго римскаго юридическаго языка.—Изъ этого свидѣтельства Плинія мы узнаемъ прежде всего, что молитвенныя собранія виѳинскихъ христіанъ происходили stato die. Выраженіе это имѣетъ двоякій смыслъ: *общій*, подъ которымъ слѣдуетъ разумѣть день опредѣленный, назначенный, положенный, и *спеціальный* смыслъ дня праздничнаго, такъ какъ въ римскомъ календарѣ такіе дни назывались dies stati, dies festi. Но, въ томъ или другомъ смыслѣ мы будемъ принимать это выраженіе, оно очень хо-

рошо будетъ соотвѣтствовать дню воскресному. День этотъ предпочтительно предъ прочими былъ назначаемъ для общихъ молитвенныхъ собраній христіанъ и выдѣлялъ ихъ религіозный культъ отъ тѣхъ сроковъ, на которые падали римскіе праздники. Въ воскресенье составлялись болѣе многолюдныя, торжественныя собранія, соединявшіяся съ евхаристіей, что не было общимъ правиломъ относительно другихъ дней недѣли.—Далѣе, судя по указаніямъ письма Плиніева, христіане имѣли въ этотъ день два различныя по времени и по характеру собранія: одно рано утромъ, до восхожденія солнца, для общихъ пѣснопѣній и молитвъ, другое позднѣе—для общественной трапезы. Когда говорится, что собраніе перваго рода происходило до восхода солнца (ante lucem), почему Тертулліанъ и называетъ эти собранія antelucani coetus, то выборъ этого времени не слѣдуетъ объяснять изъ одного страха христіанъ предъ язычниками. Мы знаемъ, что и ночныя собранія ихъ не укрывались отъ взора послѣднихъ, но что эти тайныя собранія даже особенно возбуждали подозрительность римскихъ властей и не могли обезпечить христіанамъ спокойствіе; да и кромѣ того изъ показаній, отобранныхъ Плиніемъ, видно, что этотъ обычай держался у христіанъ издавна и существовалъ въ такую пору, когда гоненія еще не начинались, и христіане не терпѣли притѣсненій отъ язычниковъ. Не удовлетворяетъ вполнѣ и объясненіе Землера, будто христіане посвящали богослуженію ночное время потому, что ожидали пришествія Христова именно въ эту пору на основаніи словъ ап. Петра: „пріидетъ же день Господень, какъ тать ночью“ (2 Петр. III, 10). Вѣроятнѣе и цѣлесообразнѣе объяснять происхожденіе обычая собираться для молитвъ въ воскресный день ante lucem изъ самой идеи воскреснаго дня, изъ воспоминанія о Христѣ, раннимъ утромъ воскресшемъ изъ гроба, на что и указываетъ Кипріанъ, говоря: nos autem resurrectionem Domini mane celebramus (Epist. 63). Это послѣднее соображеніе проливаетъ нѣкоторый свѣтъ на то, что происходило во время утреннихъ собраній первыхъ христіанъ. Плиній говоритъ, что на нихъ христіане попеременно пѣли гимнъ въ честь Христа, какъ Бога. Выраженіе carmen не слѣдуетъ понимать въ точномъ смыслѣ одного какого-нибудь опредѣленнаго гимна или пѣсни; напротивъ, обращая вниманіе на

употребленіе этого слова римлянами, нужно согласиться, что оно означаетъ всякое торжественное изреченіе, молитву, привѣтствіе, и, такимъ образомъ, въ данномъ мѣстѣ тожественно съ понятіями славословія, молитвы и пѣсней въ честь Христа. Это обращеніе ко Христу было, какъ нельзя болѣе, естественно и прилично въ ту минуту, когда собравшіеся воспоминали событіе воскресенія. За этою молитвою слѣдовала часть дидактическая. На это указываютъ дальнѣйшія слова Плиніева донесенія, что христіане во время своихъ собраній даютъ взаимное обязательство уклоняться отъ извѣстныхъ пороковъ и преступленій. Въ разсказѣ Плинія дѣло, повидимому, представляется такъ, что въ этихъ обязательствахъ не заключалось никакого литургическаго акта или проповѣди, но для того, чтобы понять истинный смыслъ доклада Плиніева, должно отвлечься на минуту отъ судебной формы его изложенія и войти въ самый духъ свидѣтельства, записаннаго только съ юридическою точностію. Дѣло въ слѣдующемъ: когда христіанъ подъ пытками и угрозами спрашивали о характерѣ ихъ мнимо-соціальныхъ сходокъ, то предлагали вопросы совершенно въ духѣ римской судебной практики; какъ членамъ шайки или антиправительственной корпораціи, имъ предлагали вопросъ: какимъ обязательствомъ связаны они другъ съ другомъ — quo sacramento obstricti sunt, въ чемъ сущность ихъ политическихъ и соціальныхъ убѣжденій? Подсудимые, не выходя изъ предѣловъ предложеннаго имъ вопроса, отвѣчали, что они во время своихъ собраній убѣждаютъ другъ друга и даютъ взаимно обѣтъ воздерживаться отъ извѣстныхъ пороковъ и преступленій, не согласныхъ съ духомъ христіанской нравственности. Нѣтъ основательныхъ причинъ думать, что въ этомъ показаніи дѣло шло вообще о нравственныхъ убѣжденіяхъ христіанъ въ ихъ обыкновенной вседневной жизни, и отрицать въ немъ указаніе на практику ихъ молитвенныхъ собраній. Актъ безыскусственной перво-христіанской проповѣди вращался именно на этихъ простыхъ правилахъ нравственной жизни, и они-то весьма естественно были темой христіанскихъ назиданій во время ихъ богослужебныхъ собраній. Этимъ и заканчивалась первая утренняя часть ихъ и наступала вторая болѣе поздняя. Эту вторую часть богослуженія Плиній характеризуетъ слѣдующими словами:

„послѣ того они обыкновенно расходятся и потомъ собираются снова для принятія пищи, обыкновенной, впрочемъ, и невинной“ (ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium). Опредѣлить точно время этого второго собранія нѣтъ данныхъ, да оно и не важно. Для насъ довольно и того, что въ этихъ словахъ заключается прямое указаніе на христіанскія вечери любви и на соединенное съ ними совершеніе евхаристіи; онѣ составляли отдѣльную часть отъ болѣе ранняго ночного богослуженія. Отсюда мы можемъ заключить, что въ Виѳиніи въ началѣ II вѣка агапы были еще связаны съ евхаристіей. И если Плиній выражается объ этой части очень кратко, упоминая только объ общей трапезѣ, то еще не значитъ, чтобы одною ею и ограничивалось назначеніе вторичныхъ болѣе позднихъ собраній тамошнихъ христіанъ. Для Плинія, какъ лица должностного, былъ важенъ самый фактъ собраній особенно для общихъ трапезъ, которыя считались опасными съ точки зрѣнія тогдашняго государственнаго строя, какъ учрежденіе соціальное. Да притомъ Плиній имѣлъ на этотъ счетъ лишь самыя краткія свѣдѣнія, которыя слышалъ отъ христіанъ, подвергнутыхъ допросу, а они безъ всякаго сомнѣнія выражались сколько возможно короче, въ общихъ выраженіяхъ, чего требовали и disciplina arcani и опасенія за своихъ единовѣрцевъ. Эпитеты: cibus promiscuus et innoxius—пища смѣшанная и безвредная, имѣютъ отношеніе къ цѣли его дознанія и указываютъ, что это были продукты, собираемые въ складчину, не имѣвшіе въ себѣ ничего противоестественнаго, въ чемъ, какъ извѣстно, обвиняли христіанъ язычники, говоря, что они употребляютъ въ пищу собственныхъ дѣтей. Плиній замѣчаетъ, что въ силу эдикта императора противъ тайныхъ обществъ христіане перестали съ этого времени собираться на свои общественныя трапезы. О совершенномъ уничтоженіи этого учрежденія и при томъ въ такую раннюю пору, конечно, не можетъ быть и рѣчи; еще менѣе можно думать о прекращеніи христіанскихъ собраній для совершенія евхаристіи. Но можно полагать, что распоряженіе императорскаго намѣстника имѣло вліяніе на составъ тогдашней литургіи и дало новое побужденіе къ отдѣленію агапъ отъ евхаристіи. Такимъ образомъ одна изъ частей, входившихъ дотолѣ въ литургію, теперь отходила на задній планъ и получала са-

мостоятельное значеніе. Совершеніе же евхаристіи соединялось непосредственно съ предварительною, дидактическою частію. Литургія временъ Іустина Мученика, слѣдовательно, въ первой половинѣ II вѣка, была организована уже по этому образцу и отдѣлена отъ агапъ, или, по крайней мѣрѣ, вечери любви составляли независимое отъ нея учрежденіе, о которомъ Іустинъ не упоминаетъ въ связи съ литургіею.

Описаніе Іустиново, несмотря на свою краткость, даетъ намъ живой, наглядный очеркъ главныхъ обрядовъ тогдашней литургіи и намѣчаетъ общій ходъ ея частей. Неудобство при пользованіи этимъ источникомъ состоитъ въ томъ, что названный христіанскій апологетъ говоритъ о литургіи дважды и по двумъ случаямъ: въ первый разъ—въ связи съ обрядомъ крещенія оглашенныхъ, а во второй—излагая молитвенныя собранія христіанъ въ день солнца или по воскресеньямъ. Эти извѣстія идутъ почти безъ перерыва въ 65—67 главахъ апологіи и взаимно дополняютъ другъ друга. Для знакомства съ составомъ тогдашней литургіи они очень важны, и потому мы приведемъ ихъ въ полномъ видѣ, чтобы удобнѣе было слѣдить за ходомъ составныхъ частей литургіи того времени. Начнемъ со второго извѣстія, въ которомъ говорится о воскресныхъ собраніяхъ. „Въ такъ называемый день солнца бываетъ у насъ собраніе въ одно мѣсто всѣхъ живущихъ по городамъ и селеніямъ; при этомъ читаются памятныя записи апостоловъ или писанія пророковъ, сколько позволяетъ время. Потомъ, когда читающій перестанетъ, предстоятель дѣлаетъ посредствомъ слова наставленіе и увѣщаніе подражать слышанному доброму. Послѣ того мы всѣ встаемъ и возсылаемъ молитвы“. Дальнѣйшее движеніе обряда мы будемъ излагать по извѣстію, которое читается выше, въ 65-й главѣ, и касается литургіи о новокрещенныхъ. Здѣсь молитвы до канона евхаристіи, примѣнительно къ данному случаю, называются общими молитвами за себя и о просвѣщенныхъ. „Послѣ того, какъ омоется такимъ образомъ увѣровавшій и давшій свое согласіе на крещеніе, мы ведемъ его къ такъ называемымъ братьямъ въ ихъ собраніе для того, чтобы съ усердіемъ совершить общія молитвы какъ о себѣ, такъ и о просвѣщенномъ и о всѣхъ другихъ повсюду находящихся, дабы удостоиться намъ, познавши истину, явиться и по дѣламъ добрыми гражданами

и исполнителями заповѣдей, для полученія вѣчнаго спасенія...“ „По окончаніи молитвъ мы привѣтствуемъ другъ друга лобзаніемъ. Потомъ къ предстоятелю братій приносятся хлѣбъ и чаша воды и вина. Онъ, взявъ это, возсылаетъ именемъ Сына и Духа Святаго хвалу и славу Отцу всего и подробно (*ἐπὶ πολὺ*) совершаетъ благодареніе за то, что Онъ удостоилъ насъ этого. Послѣ того, какъ предстоятель совершитъ молитвы и благодареніе (*εὐχαριστίαν*), весь присутствующій народъ отвѣчаетъ: аминь. Послѣ благодаренія предстоятеля и возглашенія всего народа такъ называемые у насъ діаконы даютъ каждому изъ присутствующихъ причащаться хлѣба, надъ которымъ совершено благодареніе, и вина и воды, а тѣмъ, которые не присутствовали, относятъ на домъ“. Ближайшій анализъ приведеннаго мѣста показываетъ, что описываемое Іустиномъ богослуженіе состояло изъ двухъ частей, соединенныхъ въ одномъ литургическомъ актѣ: первая, до молитвы надъ принесенными дарами, составляетъ приготовительный къ совершенію и принятію таинства богослужебный актъ (общая часть, литургія оглашенныхъ); вторая заключаетъ совершеніе самаго таинства съ принятіемъ его. Агапы исключены изъ общаго состава литургіи и представляли отдѣльную часть. Окончивши описаніе воскресной литургіи, Іустинъ прибавляетъ: „...люди достаточные и желающіе, каждый по своему произволенію, даютъ, что могутъ, и собранное хранится у предстоятеля, а онъ имѣетъ попеченіе о сиротахъ и вдовахъ, о всѣхъ нуждающихся вслѣдствіе болѣзни или по другой причинѣ, о находящихся въ узахъ, о пришедшихъ издалека чужестранцахъ, вообще печется о всѣхъ находящихся въ нуждѣ“.

Литургія временъ Іустина начиналась чтеніемъ изъ Библіи, при чемъ избирались мѣста какъ изъ Ветхаго, такъ и изъ Новаго Завѣта. Раздѣленіе между книгами Ветхаго и Новаго Завѣта, а послѣднихъ на апостолъ и евангеліе установилось очень рано и извѣстно изъ Игнатія Богоносца, который говорилъ: прибѣгайте къ евангелистамъ, какъ къ плоти Христовой, къ апостоламъ, какъ къ пресвитерамъ и любимцамъ пророковъ. У Іустина Новый Завѣтъ, или евангеліе, разумѣется подъ именемъ: *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, какъ самъ же Іустинъ въ другомъ мѣстѣ своей апологіи прямо называетъ *ἀπομνημονεύματα* евангеліемъ; писанія Ветхаго За-

вѣта обозначены имъ выраженіемъ: *συγγράμματα τῶν προφητῶν*. У Іустина мы находимъ самое раннее ясное свидѣтельство о чтецѣ *(ὁ ἀναγινώσκων)*, который отличается отъ предстоятеля или совершителя таинства и который, начиная чтеніе, по словамъ Кипріана, преподавалъ миръ. Объемъ и порядокъ чтенія не были строго опредѣлены. Выраженіе Іустина: „писанія читаются столько, сколько возможно—*μέχρις ἐγχωρεῖ*", не заключаетъ въ себѣ мысли объ особенныхъ отдѣленіяхъ писанія, или перикопахъ, какъ нѣкоторые думаютъ, но скорѣе предполагаетъ мысль противоположную, то-есть, что количество и выборъ чтенія опредѣлялись условіями мѣста и времени и личными соображеніями предстоятеля. За чтеніемъ слѣдовала проповѣдь, которую произносилъ епископъ или пресвитеръ—лицо отличное отъ чтеца. Содержаніе проповѣди заимствовалось изъ прочитанныхъ мѣстъ Библіи и имѣло практически-учительный характеръ. Проповѣдничество во времена Іустина становится въ ближайшую связь съ Писаніемъ, прикрѣпляется къ нему, какъ нынѣшнія проповѣди или бесѣды къ тексту. Разность между одушевленнымъ словомъ коринѳскихъ пророковъ и учителей, между взаимными убѣжденіями въ правилахъ истины и честности у виѳинскихъ христіанъ и между проповѣдію Іустинова времени становится очень чувствительною. Какъ только оканчивалась проповѣдь, присутствующіе вставали,—значитъ, проповѣдь и все предшествующее отдѣленіе можно было слушать сидя,—вставали и произносили молитвы (*εὐχὰς πέμπομεν*). Эти молитвы стояли въ ближайшемъ отношеніи къ предшествовавшимъ чтенію и поученію и заключали общія прошенія за всѣхъ нуждающихся въ божественной помощи, а потомъ и частныя молитвы за тѣхъ или другихъ членовъ церкви, за правительство, за враговъ и т. п. Особенность этихъ молитвъ состояла въ томъ, что онѣ произносились *стоя* и при томъ *всѣми присутствующими* въ отличіе отъ другихъ священническихъ молитвъ, произносившихся однимъ предстоятелемъ отъ лица собранія. О первыхъ онъ говоритъ: *κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι* и *ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν*, а о послѣднихъ выражается: *καὶ οὗτος (ὁ προεστὼς) αἶνον καὶ δόξαν ἀναπέμπει... καὶ εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας ἀναπέμπει*. Вотъ первообразъ нашихъ эктеній, гдѣ общая молитва членовъ церкви выражается въ возглашеніяхъ одного

избраннаго лица, и ему отвѣчаетъ хоръ пѣніемъ: Господи помилуй. Впрочемъ, была ли эта перво-христіанская общая молитва гласною или совершалась каждымъ тайно, этого изъ словъ Іустина не видно; но, очевидно, идеалъ этой молитвы данъ былъ въ слѣдующихъ словахъ Игнатія Богоносца: „да будетъ у васъ *μία προσευχή, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπίς*“ (Magnes. c. 7). Въ указанной практикѣ, сколько древней, столько же и цѣлесообразной, первенствующая церковь выражала свое воззрѣніе на богослуженіе, какъ на общее дѣло всѣхъ присутствующихъ, какъ на общинный актъ въ строгомъ смыслѣ этого слова.

Общая молитва—*κοινὴ εὐχή*—составляла переходъ отъ первой ко второй части литургіи. Послѣдняя, соотвѣтствующая нашей литургіи вѣрныхъ, въ свою очередь распадается на два отдѣла: приготовительный и совершительный, или евхаристическій въ собственномъ смыслѣ. Приготовительный, по изображенію Іустина Мученика, начинался тѣмъ, что присутствующіе въ храмѣ цѣловали другъ друга въ знакъ любви и взаимнаго общенія въ Господѣ. Это значеніе поцѣлуя мира въ литургіи оправдывалось тѣмъ, что участвовать при совершеніи евхаристіи могли одни только вѣрные, тѣсный кружокъ лицъ, которыя, выражаясь словами Іустина, повѣрили и убѣдились, что все проповѣдуемое нами истинно, возрождены въ жизнь духовную и живутъ согласно съ Христовымъ ученіемъ. Слѣдовательно, въ этомъ участіи было отказано тѣмъ, которые, хотя и были крещены, но держались ложныхъ ученій и жили не по-христіански. За этимъ символическимъ дѣйствіемъ слѣдовало приношеніе и приготовленіе даровъ, надъ которыми должна была совершаться евхаристія, то-есть хлѣба и вина. Іустинъ не говоритъ прямо, откуда, изъ какихъ источниковъ получались названныя вещества; онъ замѣчаетъ только, что въ опредѣленное время, вслѣдъ за цѣлованіемъ мира, къ предстоятелю братій приносились хлѣбъ и чаша воды и вина *(ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος)*. Но изъ 67 главы апологіи несомнѣнно, что это были добровольныя приношенія членовъ общины, часть которыхъ, оказавшаяся излишнею для евхаристіи, употреблялась на удовлетвореніе нуждъ неимущихъ братій, пропитаніе сиротъ, вспоможеніе странникамъ, вообще на дѣло христіанской благотворительности, и находилась въ распоря-

женіи епископа. По этому происхожденію своему изъ добровольныхъ приношеній дары евхаристіи называются у Іустина *προσφορά*, каковое названіе удержалось и донынѣ въ литургической терминологіи. Но надобно замѣтить, что кромѣ этого первоначальнаго значенія, *προσφορά* и *προσφέρειν* употреблялись еще въ значеніи самаго приношенія даровъ, ихъ освященія, какъ у Климента Римскаго. У Іустина Мученика мы находимъ также историческое указаніе на древность церковнаго обычая соединять вино евхаристіи съ водою. Христіанскій апологетъ не объясняетъ происхожденія и значенія этого обычая, но представляетъ его, какъ существующій фактъ, отличая впрочемъ его отъ подобнаго же обряда, имѣвшаго мѣсто въ языческихъ мистеріяхъ, именно въ культѣ Миѳры. О соединеніи вина съ водою упоминаетъ также Климентъ Александрійскій, а самая эта практика была извѣстна и въ тогдашнемъ житейскомъ быту. Послѣ того, какъ принесенные дары были приготовлены для совершенія таинства, начиналось ихъ освященіе, или самый евхаристическій актъ. Дѣйствующимъ лицомъ въ отправленіи этой части является, по словамъ Іустина, предстоятель братій—*προεστώς*, какъ органъ и представитель общины. Онъ произноситъ молитвы вслухъ; собравшіеся внимаютъ имъ и запечатлѣваютъ его молитвенныя слова утвердительнымъ возгласомъ: *да будетъ*. На это участіе присутствующихъ Іустинъ, какъ видно, обращаетъ большое вниманіе, а слѣдовательно, и придаетъ ему важное значеніе, когда двукратно о немъ упоминаетъ, излагая составъ настоящей части литургіи. Іустинъ вездѣ, правда, признаетъ особыя права литурга, какъ совершителя таинствъ, вездѣ говоритъ о предстоятелѣ, какъ о лицѣ особомъ, какъ объ отправителѣ богослуженія; но этотъ отправитель не отдѣленъ у него отъ живой среды вѣрныхъ и не стоитъ во главѣ ихъ оффиціальнымъ представителемъ, но какъ одинъ изъ нихъ, какъ представитель въ полномъ и высокомъ смыслѣ этого слова, не отдѣляемый отъ представляемой имъ среды, съ которою онъ составляетъ единое, органическое цѣлое. Эту идею, вопреки іудейскому левитату, развиваетъ Іустинъ въ слѣдующемъ глубоко-содержательномъ смыслѣ: какъ Іисусъ Христосъ названъ священникомъ у пророковъ, такъ точно и мы составляемъ истинно-священническій родъ, какъ свидѣтельствуетъ Самъ Богъ, говоря, что Ему отъ всѣхъ наро-

довъ будутъ принесены угодныя жертвы. Но ни отъ кого не принимаетъ Богъ жертвы, какъ отъ Своихъ священниковъ. Такимъ образомъ Ему благопріятны жертвы, возносимыя христіанами съ молитвою благодаренія о хлѣбѣ и чашѣ. Эта идея всеобщаго священства была впослѣдствіи съ особенною силою развита Тертулліаномъ въ ту пору, когда іерархическая система все больше и больше овладѣвала литургическими правами, совершенно оттѣсняя общину. „Мы", говоритъ онъ, „истинные поклонники и истинные священники: мы, молясь духомъ, приносимъ Богу жертву словесную. Развѣ міряне не священники? Различіе между клиромъ и народомъ установила церковная іерархія,—ты и приносишь самъ жертву и крестишь, а потому самъ для себя священникъ" [1]). Мысли Тертулліана таковы: Христосъ есть верховный первосвященникъ—sacerdos catholicus; въ отношеніи къ Нему каждый епископъ и пресвитеръ есть мѣстный священникъ—localis sacerdos; члены общины также sacerdotes. Община, составленная изъ священниковъ, приноситъ чрезъ своего уполномоченнаго священника жертву верховному первосвященнику въ видѣ молитвъ, даровъ и поклоненія. Но возвратимся отъ этихъ крайнихъ сужденій къ Іустинову описанію литургіи.

Предъ избранными для таинства дарами и приношеніями предстоятель возсылалъ молитвы благодаренія и славословія къ Отцу всяческихъ именемъ Сына и Духа Святаго. Это лишь схема, краткій очеркъ того, что дѣлалъ предстоятель во время совершенія евхаристіи, а потому мы остаемся въ совершенномъ невѣдѣніи насчетъ подробностей содержанія, числа и состава этихъ важныхъ молитвъ. Изъ словъ Іустина мы можемъ извлечь лишь нѣсколько заключеній о назначеніи, характерѣ и внѣшней формѣ евхаристическихъ молитвъ. Обращаемъ вниманіе на три пункта: къ кому обращались названныя молитвы, какого рода онѣ были и какъ произносились.—На первый вопросъ Іустинъ даетъ прямой отвѣтъ, говоря, что предстоятель молитвы свои возносилъ къ Богу Отцу. Это потому, что во время евхаристіи Христосъ представляется какъ жертва, какъ агнецъ закланный, какъ представитель человѣчества, Имъ искупленнаго, какъ

[1]) De exhort. cast. c. VII; De orat. Dom. c. 28.

совершитель жертвы и архіерей. Поэтому не къ Нему, какъ живому участнику въ этомъ таинственномъ актѣ, возсылаются молитвы чрезъ предстоятеля, а Его именемъ къ Богу Отцу. —Что касается до рода этихъ молитвъ, то онѣ были хвалебныя и благодарственныя, подобно тому, какъ и Христосъ при совершеніи евхаристіи, хвалу воздавъ, благодарилъ, и какъ изложено ихъ содержаніе въ теперешней литургіи, гдѣ молитвы канона являются съ тѣмъ же характеромъ. Не усложняя нашего обзора выписками, относящимися къ объясненію этого предмета, скажу только, что изъ параллельныхъ мѣстъ Іустиновой апологіи и изъ другихъ его сочиненій мы имѣемъ полное право вывести слѣдующее заключеніе. Молитва благодаренія и славословія заключала прославленіе Бога за благодѣянія творенія, видимымъ знакомъ которыхъ служили самые дары евхаристіи, и за благодѣянія искупленія. „Мы благодаримъ Бога за сотвореніе міра и за избавленіе отъ тлѣнія и рабства діаволу", говоритъ Іустинъ въ другомъ мѣстѣ своей апологіи. Въ составѣ этихъ хвалебно-благодарственныхъ молитвъ заключалась и молитва освященія даровъ. А что она существовала во времена Іустина, и что, слѣдовательно, существовалъ и самый актъ освященія (consecratio), видно изъ слѣдующихъ его словъ: „...Какъ воплотившійся по слову Божію Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, имѣлъ и плоть и кровь для спасенія нашего, такъ, по нашему ученію, и эта евхаристическая пища, отъ которой чрезъ превращеніе питаются наша кровь и плоть, становится плотію и кровію воплотившагося Іисуса *посредствомъ слова молитвы, Имъ преданнаго—δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*". Далѣе изъ того, что Іустинъ тѣсно связываетъ евхаристію съ воспоминаніемъ о тайной вечери и съ словами установленія таинства, видно, что освященіе состояло въ воспоминаніи первоначальнаго установленія таинства и въ произнесеніи установительныхъ словъ Христовыхъ. Іустинъ приводитъ эти слова въ подтвержденіе того, что хлѣбъ и вино послѣ того, какъ надъ ними совершено благодареніе, становятся уже тѣломъ и кровію Христовою. Христосъ, сказавши на вечери: *сіе есть тѣло Мое, сія есть кровь Моя*, даетъ намъ разумѣть это самымъ дѣломъ. Кромѣ словъ установленія таинства, въ составъ послѣднихъ молитвъ входило и призываніе Св. Духа или *ἐπίκλησις*, то-есть та часть канона, посредствомъ которой

совершается освященіе. Объ епиклисисѣ у Іустина прямо не говорится, но зато у Иринея эта молитва представляется, какъ необходимая и существенная часть.—Третій вопросъ касается формы молитвъ евхаристіи и способа ихъ произношенія. Кромѣ того, что молитвы литургіи въ древней церкви читались вслухъ и заключались отвѣтными словами собранія, для насъ важно прибавленіе, дѣлаемое Іустиномъ, что предстоятель возсылаетъ молитвы и благодаренія, сколько онъ можетъ—*ὅση δύναμις αὐτῷ*. Смыслъ этого выраженія по отношенію къ способу изложенія литургіи древней церкви мы уже объяснили, говоря о свободѣ предстоятеля въ совершеніи богослуженія. Замѣтимъ лишь, что подобный образъ выраженія встрѣчается не у одного Іустина, но и у Иринея, его современника, и тѣмъ показываетъ тождество тогдашней церковной практики въ этомъ послѣднемъ отношеніи.

Чтобы имѣть болѣе ясное и полное представленіе объ этой важнѣйшей части перво-христіанской литургіи, я приведу и разберу нѣсколько относящихся сюда мѣстъ изъ Иринея. У него ученіе объ евхаристіи достигло значительной полноты и развитія, какихъ оно не имѣетъ ни у Іустина, ни у другихъ ближайшихъ къ нему церковныхъ писателей. Но, держась на почвѣ теоретической, Ириней касался иногда и богослужебной практики своего времени, и въ этомъ отношеніи онъ является дополнителемъ и объяснителемъ Іустина. Отправляясь отъ воззрѣнія на евхаристію, какъ на даръ, приносимый усердіемъ вѣрующихъ, обозначая его словами *δῶρον*, *προσφορά*, Ириней этимъ именемъ--*προσφέρειν*—называетъ и самый актъ совершенія литургіи. Выраженіе *προσφορά* или oblatio значитъ у него то же, что евхаристія или литургія, а потому онъ говоритъ: Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert *(προσφέρει)* Fabricatori, offerens Ei cum gratiarum actione ex creatura Ejus—изъ Его же творенія. Въ этихъ словахъ заключается *résumé* Иринеева ученія объ евхаристіи. Oblatio, какъ вещественный приносъ, какъ вещественная сторона таинства, составляется изъ продуктовъ природы, ex creatura Ejus, или, какъ въ другомъ мѣстѣ эти приношенія онъ называетъ начатками творенія—primitiae creaturarum. Самый способъ приношенія или литургическій актъ у Иринея передается словами: offerens Ei (Deo) cum gratiarum actione. Въ чемъ же состоитъ это благодареніе—gratiarum actio или eucha-

ristia, и какъ выражается оно въ литургіи? Отвѣтъ на это даетъ отрывокъ изъ сочиненій Иринея, найденный и изданный Шаффомъ. Вотъ что читается въ этомъ отрывкѣ: „мы приносимъ Богу хлѣбъ и чашу благословенія *(προσφέρομεν τῷ Θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ)*, благодаря Его за то, что Онъ повелѣлъ землѣ произрастить плоды сіи на пищу намъ, и, изъ нихъ собравши приношеніе *(καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες)*, призываемъ Св. Духа *(ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον)*, чтобы Онъ явилъ жертву сію и хлѣбъ сей тѣломъ Христовымъ, а чашу—кровію Христовою (*ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*), дабы причащающіеся сихъ образовъ *(τούτων τῶν ἀντιτύπων)* получили отпущеніе грѣховъ и жизнь вѣчную. Совершая сіи приношенія въ воспоминаніе Господа *(ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ Κυρίου)*, служимъ Ему духовно“... Итакъ, предметомъ благодаренія въ виду принесенныхъ хлѣба и вина служили, по словамъ Иринея, дары промышленія Божія, представителемъ которыхъ являлись самыя вещественныя приношенія. За молитвою благодаренія слѣдовало призываніе Св. Духа для освященія даровъ—*ἔκκλησις, λόγος τῆς ἐκκλήσεως*, какъ называетъ этотъ актъ самъ Ириней. Цѣль этого призыванія св. отецъ обозначаетъ совершенно ясно; она состояла въ томъ, что теперь называется пресуществленіемъ даровъ—хлѣба въ тѣло, а вина или чаши въ кровь Христову. Еще яснѣе выражаетъ Ириней эту мысль о пресуществленіи, когда въ другомъ мѣстѣ говоритъ: *ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος διὰ τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ᾽ εὐχαριστία ἐκ δύω πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου καὶ οὐρανίου; οὕτως καὶ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως ἔχοντα.* Приношеніе даровъ совершается, по словамъ Иринея, въ воспоминаніе Господа. Это краткое выраженіе можетъ быть объяснено, въ смыслѣ воспоминанія о дарахъ благодати и искупленія, совершеннаго Господомъ, или еще частнѣе—въ смыслѣ воспоминанія о тайной вечери, послѣ которой Господь сказалъ: *сіе творите въ Мое воспоминаніе.* Въ свидѣтельствѣ Иринея о совершеніи евхаристіи находится одно слово, пріобрѣтшее теперь техническое значеніе, но не вполнѣ ясное по своему смыслу, именно, выраженіе *τὰ ἀντίτυπα* въ отношеніи къ дарамъ евхаристіи,

или, какъ оно переводится въ нашемъ служебникѣ, *вмѣстообразныя*. Слово это въ литургическомъ значеніи употребляется въ первый разъ у Иринея, а потомъ нѣсколько разъ въ Апост. Постановленіяхъ. Ἀντίτυπον въ новозавѣтномъ языкѣ употребляется въ значеніи прообраза, снимка, отображенія вещи: въ этомъ значеніи ветхій завѣтъ называется по отношенію къ новому *ἀντίτυπον*. Въ Постановленіяхъ Апостольскихъ говорится, что Іисусъ Христосъ во время тайной вечери предалъ намъ *ἀντίτυπα μυστήρια· τοῦ τιμίου σώματος Αὐτοῦ καὶ αἵματος* (l. V, c. 14). Евхаристія или литургія, приносимая въ память умершихъ, называется здѣсь: *ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ* (VI, 30). Слѣдовательно, дары евхаристіи называются *ἀντίτυπα* не въ состояніи только до пресуществленія, но вообще какъ символы, какъ образы тѣла и крови Христовой.

Заключительную часть литургіи, по изображенію Іустина и Иринея, составляло пріобщеніе, то-есть раздаяніе освященныхъ даровъ присутствующимъ (*διάδοσις*—раздаяніе; *μετάληψις* или *κοινωνία*—пріобщеніе). Объ этой части изъ Іустина мы знаемъ немного. Онъ говоритъ, что это раздаяніе производилось при посредствѣ діаконовъ и было принято, конечно, по аналогіи съ агапами, гдѣ діаконы принимали непосредственное служебное участіе по самому своему назначенію быть служителями при трапезахъ. Но намъ извѣстно, что въ вѣкъ апостольскій агапы соединялись съ евхаристіей, а потому очень естественно, что съ выдѣленіемъ ихъ изъ состава литургіи служебное назначеніе діаконовъ нашло себѣ соотвѣтствующее приложеніе въ служеніи при евхаристіи. Причащеніе преподавалось подъ обоими видами; присутствующіе принимали отъ діакона отдѣльно каждый изъ видовъ, а отсутствующимъ св. дары доставлялись на домъ чрезъ діакона. Значитъ пріобщались всѣ вѣрующіе безъ исключенія. Это обстоятельство составляло характеристическую черту древне-христіанской евхаристіи. Въ Апост. Постановленіяхъ священникъ, между прочимъ, молится „за отсутствующихъ по благословной причинѣ“: имъ также преподавалось причащеніе. Изъ остатковъ принесенныхъ даровъ составлялись приношенія въ пользу бѣдныхъ, на вспоможеніе вдовамъ и сиротамъ. Это практика агапъ, отдѣлившихся отъ евхаристіи, какъ богослужебнаго акта.

Послѣ анализа литургіи, по изображеніямъ ея у Іустина и Иринея, бросимъ взглядъ на пройденный ею путь и отмѣтимъ главныя черты богослуженія въ этотъ ближайшій, послѣ-апостольскій періодъ. Не выходя изъ предѣловъ изложеннаго нами, мы будемъ въ правѣ сдѣлать на этотъ счетъ слѣдующія заключенія: Богослуженіе временъ Іустина сохраняетъ въ полной силѣ черты своего апостольскаго происхожденія и удерживаетъ неприкосновеннымъ свой первохристіанскій характеръ. Оно тѣсно связано съ жизнію христіанской общины, выходитъ изъ ея непосредственныхъ требованій и составляетъ ея существенно-необходимый ингредіентъ. Вся жизнь первыхъ вѣрующихъ была жертвою Богу и службою Ему; общественное богослуженіе составляло высшее и совершенное проявленіе этого идеала: оно брало свои силы изъ живой дѣйствительности и въ свою очередь вліяло на нее. Это взаимодѣйствіе замѣчается въ тѣсной связи евхаристіи съ приношеніями общины; оно видно далѣе изъ общаго участія всѣхъ вѣрующихъ въ этомъ богослуженіи и въ принятіи св. даровъ всѣми, даже отсутствующими. Если можно такъ выразиться, евхаристія составляла праздникъ цѣлой общины и въ то же время продолжала сохранять простоту, ясность и духовность своей формы. Она и теперь, какъ и въ апостольскій вѣкъ, отъ начала до конца выражается словомъ, отъ начала до конца есть живая, общедоступная, всѣми слышимая рѣчь. Символъ еще остается на заднемъ планѣ, внѣшняя обрядовая обстановка лишь слабо обнаруживается въ изображеніи Іустина Мученика. Но въ то же время литургія начинаетъ формулироваться и принимать большую и большую опредѣленность: части ея пріобрѣтаютъ устойчивость, обособляются и сохраняются въ извѣстной схемѣ, оставляющей впрочемъ за совершителемъ таинства извѣстную долю свободы и самостоятельности. Вотъ этотъ очеркъ, эта схема литургіи по Іустину и Иринею: *общая часть:* въ нее входятъ чтеніе писанія, проповѣдь и общая молитва; *часть спеціальная, евхаристическая*: братское цѣлованіе присутствующихъ, приношеніе даровъ къ алтарю, молитва евхаристіи, обращенная къ Богу Отцу, произносимая предстоятелемъ отъ лица общины. Эта молитва—благодарственная за дѣла творенія и искупленія и соединяется съ воспоминаніемъ установленія таинства, съ молитвою о ниспосла-

нiи Св. Духа для освященія даровъ и освященія ихъ пріемлющихъ. Преподаяніе евхаристіи присутствующимъ.—Время Іустина Мученика представляетъ въ исторіи литургіи очень знаменательную пору: она уже сдѣлала важный шагъ на этомъ пути формулированія и стоитъ наканунѣ появленія литургійныхъ записей. Путь, пройденный литургіей, и составъ ея въ половинѣ второго вѣка уже показываетъ знаменія этого новаго хода дѣлъ, этой судьбы, имѣвшей неминуемо и скоро постигнуть христіанское богослуженіе.

V.

Развитіе и обособленіе первой части литургіи во II—IV вв. подъ вліяніемъ практики церкви относительно оглашенныхъ и въ связи съ disciplina arcani. Обособленіе и осложненіе молитвами за живыхъ и умершихъ евхаристической части или литургіи вѣрныхъ. Появленіе литургійныхъ записей; дѣленіе ихъ на группы. Литургіи египетско-александрійской и сирійско-палестинской отрасли.

Мы не будемъ слѣдить за развитіемъ состава древне-христіанской литургіи по указаніямъ церковныхъ писателей II и III вѣка: Тертулліана, Кипріана, Климента Александрійскаго, Оригена и другихъ. Матеріалъ, который мы могли бы извлечь изъ ихъ сочиненій по вопросу насъ занимающему, касается весьма многихъ, но второстепенныхъ подробностей литургіи и даетъ возможность шагъ за шагомъ прослѣдить наростаніе ея формъ какъ въ общей, такъ и въ евхаристической части. Но и при самомъ внимательномъ изученіи дѣла мы могли бы по этимъ даннымъ воспроизвести лишь механическій ростъ литургіи и указать, что такая-то подробность впервые указывается извѣстнымъ писателемъ, другая—другимъ, и такимъ путемъ собирать матеріалъ, разсѣянный на пространствѣ двухъ столѣтій и по разнымъ концамъ тогдашняго христіанскаго міра. Что же касается до цѣльнаго представленія тогдашней литургіи, то оно выиграло бы не много, и мы подвинулись бы впередъ сравнительно съ изложенною схемою Іустина лишь на нѣсколько шаговъ. Къ тому же эта сторона дѣла такъ хорошо обработана въ лучшихъ нѣмецкихъ и даже русскихъ изслѣдованіяхъ по исторіи перво-христіанской литургіи, что желающій безъ всякаго труда, обратившись къ этимъ источникамъ, узнаетъ подробности дѣла, найдетъ въ нихъ собранныя и критически освѣщенныя фактическія свѣдѣнія по исторіи литургіи трехъ первыхъ вѣковъ. Мы же отмѣтимъ и выяснимъ здѣсь лишь главные пункты, въ которыхъ выразилось движеніе литургіи за это время, и тѣ условія, которыя повліяли на ея дальнѣйшую обработку.

Изъ Іустина Мученика и другихъ источниковъ II в. оказывается, что литургія того времени состояла изъ двухъ частей: общей, которую не вполнѣ удачно называютъ еще дидактическою или гомилетическою, и евхаристической.

Первая относится къ составу литургіи внѣшнимъ образомъ и не имѣетъ съ нею внутренняго сродства. И по составу и по назначенію это есть служба однородная со многими другими литургическими формами и выработалась изъ тѣхъ вседневныхъ молитвенныхъ собраній, которыя потомъ разложились на особые дневные часы молитвы подъ именемъ: утрени, часовъ и вечерни. Въ самомъ дѣлѣ: чтеніе и пѣніе псалмовъ, чтеніе апостола и евангелія, общія молитвы о людяхъ и ихъ нуждахъ—все это такой служебный матеріалъ, который не составляетъ ничего типичнаго и принадлежитъ каждой службѣ безъ различія. Съ такимъ характеромъ первая часть литургіи остается и доселѣ. Ея обособленіе и осложненіе въ концѣ II-го и въ третьемъ вѣкѣ происходило подъ вліяніемъ церковной дисциплины относительно оглашенныхъ, то-есть лицъ, приготовляемыхъ къ принятію христіанства, и въ связи съ disciplina arcani, или ученіемъ о неоглашаемости таинъ вѣры и культа предъ непосвященными. Лица, желавшія принять христіанство, не подвергались особенному приготовленію при апостолахъ и вообще въ первое время церкви: исповѣданіе вѣры во Христа, какъ Мессію и Искупителя, и искреннее заявленіе своего желанія принять христіанскую вѣру считались достаточными условіями для полученія крещенія. Примѣры евнуха царицы Ефіопской и обращенія тысячъ народа послѣ проповѣди апостольской — ясно показываютъ, что на первыхъ порахъ особеннаго, тѣмъ болѣе продолжительнаго приготовленія не существовало. Но вскорѣ обстоятельства измѣнились: уже въ началѣ второго вѣка положено было начало особому приготовленію таковыхъ лицъ къ принятію христіанства, и возникла цѣлая дисциплинарная система, цѣлый институтъ оглашенныхъ. При Іустинѣ уже была довольно сложная процедура приготовленія такихъ лицъ, какъ видно изъ слѣдующихъ его словъ: „тѣхъ, которые повѣрятъ и убѣдятся, что проповѣдуемое нами ученіе истинно, и дадутъ обѣщаніе жить согласно этому ученію, мы учимъ поститься и молиться и испрашивать у Бога оставленія прегрѣшеній, *молясь и постясь вмѣстѣ съ ними*“. Лица, проходившія этотъ предварительный путь приготовленія, назывались оглашенными—*κατηχούμενοι* и съ теченіемъ времени раздѣлились на нѣсколько классовъ, соотвѣтственно степени своего рели-

гіозно-нравственнаго развитія и большей или меньшей духовной зрѣлости. Сообразно этому распорядку измѣнялось ихъ взаимное отношеніе и отношеніе къ современнымъ, полноправнымъ членамъ христіанской общины или вѣрнымъ. Въ третьемъ вѣкѣ уже устанавливается этотъ распорядокъ, это дѣленіе оглашенныхъ на классы, и въ памятникахъ тогдашней литературы находятся указанія на существованіе перваго, низшаго класса оглашенныхъ, такъ называемыхъ *слушателей* (audientes, auditores, *ἀκροαταί*), и второго разряда оглашенныхъ—*γονυκλίνοντες*, колѣнопреклоненныхъ. Но окончательное и строгое развитіе катихумената принадлежитъ уже четвертому вѣку, когда опредѣлилось каноническое раздѣленіе между разными классами оглашенныхъ, и установилась самая ихъ терминологія. Приготовленіе оглашенныхъ состояло изъ наставленій теоретическихъ и образованія нравственно-практическаго Первыя преподавались въ частныхъ домахъ и преимущественно огласительныхъ училищахъ; мѣстомъ для второго со всѣмъ удобствомъ стали служить собранія христіанъ для молитвы; на эти собранія съ извѣстнымъ ограниченіемъ начали допускать и оглашенныхъ. Не говоря о другихъ церковныхъ собраніяхъ, для нихъ открыли и общую часть литургіи, вслѣдствіе чего она приняла видъ округленнаго цѣлаго, имѣвшаго особый составъ и разсчитаннаго на присутствіе лицъ, не обладавшихъ правами полноправныхъ членовъ христіанской общины, и вотъ благодаря этому-то назначенію она и получила впослѣдствіи названіе литургіи оглашенныхъ.

Когда впервые вошла въ силу эта практика, то-есть раздѣленіе какъ литургіи, такъ и другихъ утреннихъ и вечернихъ службъ на двѣ части, изъ которыхъ одна была доступна, участію оглашенныхъ и другихъ неполноправныхъ членовъ церкви, а другая назначалась исключительно для вѣрныхъ (fideles) и составляла закрытое, таинственное богослуженіе; современна ли она началу самаго христіанства или образовалась впослѣдствіи, уже послѣ временъ Іустина, какъ говорятъ нѣкоторые,—вопросъ темный и трудный для рѣшенія по недостатку твердыхъ историческихъ данныхъ. Первое болѣе раннее извѣстіе о допущеніи оглашенныхъ къ богослуженію вмѣстѣ съ вѣрными находится у Климента Александрійскаго, который умеръ въ 210 году, а слѣдовательно

и практика, отмѣченная имъ, принадлежитъ концу второго вѣка, то-есть ко времени немного болѣе позднему, чѣмъ апологія Іустинова. Изъ словъ Климента видно, что въ церкви его времени назначались особенныя мѣста (μονή) для пресвитеровъ и гностиковъ, т.-е. лицъ высшей духовной зрѣлости, для вѣрныхъ или братій и для *оглашенныхъ*, а если это такъ, то несомнѣнно, что эти послѣдніе имѣли мѣсто въ общихъ собраніяхъ христіанъ для молитвы и притомъ отдѣльно отъ прочихъ. Къ сожалѣнію, Климентъ ничего не говоритъ о томъ, все ли богослуженіе могли слушать κατηχούμενοι или только часть. У Тертулліана, пережившаго Климента десятью годами († 220), есть два мѣста, имѣющія отношеніе къ нашему вопросу. Въ своемъ Апологетикѣ онъ касается тѣхъ же обвиненій противъ христіанъ, съ какими приходилось имѣть дѣло Іустину и другимъ апологетамъ, но онъ всегда проходитъ молчаніемъ отправленіе христіанскихъ таинствъ и опровергаетъ взводимыя на христіанъ обвиненія самою невозможностію для язычниковъ узнать, въ чемъ состоятъ христіанскія священнодѣйствія, и что тамъ дѣлается. Онъ проводитъ параллель между христіанскими таинствами и языческими мистеріями, замѣчая, что какъ тамъ, такъ и здѣсь присутствующіе связаны обѣтомъ молчанія, и что посторонній глазъ не можетъ проникнуть за эту священную ограду тайны. Но вотъ тотъ же Тертулліанъ совершенно иначе относится къ дѣлу, когда подробно и обстоятельно излагаетъ порядокъ совершенія агапъ. Значитъ, эти послѣднія, несмотря на свой богослужебный характеръ, не были содержимы въ тайнѣ и не профанировались популярностью. Другое еще болѣе цѣнное свидѣтельство Тертулліана о томъ же предметѣ находится въ его сочиненіи de praescriptionibus adversus haereticos, гдѣ онъ между прочимъ полемизируетъ съ Маркіаномъ. Изъ этой полемики видно, что еретики считали недопущеніе оглашенныхъ къ участію въ богослуженіи наравнѣ съ вѣрными за нарушеніе простоты древне-апостольской практики, называли строгую дисциплину православныхъ пустою и суетною выдумкою. Обличая слабость дисциплины, допускаемой еретиками, онъ говоритъ: „у нихъ нельзя узнать, кто вѣрный и кто оглашенный: всѣ они одинаково приходятъ (pariter adeunt) во святилища, одинаково слушаютъ (pariter audiunt), одинаково молятся.

Если бы даже пришли и язычники, и тѣмъ они бросили бы бисеръ, какъ псамъ и свиньямъ, хотя бы то былъ бисеръ поддѣльный, какъ у нихъ. Всѣ у нихъ надмеваютъ гордостью, всѣ имѣютъ притязаніе на знаніе; оглашенные считаютъ себя совершенными прежде, чѣмъ получатъ наставленіе въ истинахъ вѣры. Рукоположеніе у нихъ сообщается преждевременно, безъ должной осмотрительности: сегодня у нихъ епископъ тотъ, кто былъ вчера чуждымъ вѣрѣ; сегодня діаконъ, кто былъ вчера чтецомъ; сегодня пресвитеръ, кто незадолго былъ простымъ мірянином". Изъ приведеннаго свидѣтельства для нашего вопроса съ полною достовѣрностію вытекаетъ, что во времена Тертулліана, слѣдовательно въ концѣ II-го и началѣ III вѣка церковь руководилась извѣстными ограничительными правилами относительно допущенія оглашенныхъ къ богослуженію и положила прочное основаніе для отдѣленія одной—общей части литургіи отъ другой—спеціальной, сакраментальной. Въ этомъ видѣ, то-есть примѣнительно къ оглашеннымъ, первая часть литургіи уже сформировалась въ Апостольскихъ Постановленіяхъ и заканчивается отпускомъ ихъ изъ церкви послѣ эктеніи, молитвы и благословенія отъ епископа. Послѣдовательно, въ извѣстномъ порядкѣ оставляютъ собраніе одинъ разрядъ оглашенныхъ за другимъ, именно: оглашенные (*κατηχούμενοι*), бѣсноватые (*ἐνεργούμενοι*), готовящіеся къ просвѣщенію (*φωτιζόμενοι*) и кающіеся (*οἱ ἐν τῇ μετανοίᾳ*). По удаленіи ихъ, діаконъ возглашалъ: „да никто отъ немогущихъ не входитъ", и начиналась евхаристія молитвою о вѣрныхъ и приношеніемъ даровъ. Этотъ воспитательный мотивъ церкви по отношенію къ оглашеннымъ не ограничивался одною литургіей, но выдерживался и въ составѣ другихъ службъ, утрени и вечерни. Такъ въ Апостольскихъ Постановленіяхъ онѣ заканчиваются также отпускомъ оглашенныхъ и молитвою о вѣрныхъ. По словамъ Діонисія Ареопагита, оглашенные не могли присутствовать во все продолженіе обряда погребенія и тѣмъ менѣе участвовать въ совершеніи таинствъ, какъ видно изъ тайноводственныхъ поученій Кирилла Іерусалимскаго. Disciplina arcani составляла теоретическое основаніе этого порядка и выходила изъ того положенія, что только совершенный, полноправный членъ христіанскаго общества обладаетъ правоспособ-

ностію усвоить себѣ всю полноту церковнаго ученія и церковнаго обряда. Только disciplina arcani захватывала дѣло глубже и шире, чѣмъ институтъ оглашенныхъ, и простиралась не только на нихъ, но и въ самой средѣ полноправныхъ христіанъ, или fideles, различала лица іерархическія отъ мірянъ, усвоивая первымъ высшую степень по отношенію къ ученію и богослуженію. Не говоримъ о внѣшнихъ или язычникахъ, которые также составляли объектъ disciplinae arcani.

Благодаря этимъ двумъ условіямъ и соотвѣтственно выдѣленію литургіи оглашенныхъ, больше и больше обособляется во II—III вѣкѣ и часть евхаристическая, или литургія вѣрныхъ. Какъ особое цѣлое, какъ литургія sensu ipsissimo, она записывается отдѣльно, подъ именемъ *ἀναφορά*, и начинается рядомъ вступительныхъ возгласовъ, которые на древнемъ церковномъ языкѣ извѣстны подъ именемъ praefatio. Это теперешніе возгласы священника: „Благодать Господа нашего Іисуса Христа“... и т. д. Составъ этой второй, евхаристической части литургіи остается почти тотъ же, что и прежде, при Іустинѣ. Приношеніе даровъ, ихъ освященіе посредствомъ молитвы благодаренія съ воспоминаніемъ установленія таинства, призываніе Св. Духа и пріобщеніе—вотъ главное содержаніе литургіи вѣрныхъ и ходъ ея частей. Только къ концу II-го и особенно въ третьемъ вѣкѣ, подъ вліяніемъ больше и больше раскрывавшагося ученія объ евхаристіи, какъ умилостивительной жертвѣ, къ этому основному содержанію привходитъ весьма характерное дополненіе въ видѣ просительныхъ молитвъ за живыхъ и умершихъ. Ученіе объ евхаристіи, какъ о жертвѣ, не скоро достигло того раскрытія, съ которымъ является у церковныхъ писателей IV—V в. и въ теперешней догматикѣ, но прошло нѣсколько подготовительныхъ ступеней. Обращаясь къ древнѣйшимъ свидѣтельствамъ (наприм. Іустину и Иринею), должны сказать, что слово *θυσία*, въ приложеніи къ евхаристіи, употреблялось не въ смыслѣ умилостивительной жертвы, принесенной Христомъ, и не въ смыслѣ символическаго повторенія на литургіи того, что совершилось фактически на Голгоѳѣ [1]). Іустинъ и Иринеи смотрятъ

[1]) Клим. Алекс. ученіе объ евхар., какъ жертвѣ: Стром. IV гл. 25, V гл. 10.

на жертвенное значеніе евхаристіи болѣе съ матеріальной, объективной стороны, считаютъ ее жертвою Богу, имѣя въ виду тѣ дары и приношенія, которыя предлагаются и освящаются на алтарѣ во время литургіи. Евхаристія называлась у нихъ жертвою въ ближайшемъ непосредственномъ смыслѣ по отношенію къ вѣрующимъ, въ томъ же смыслѣ, какъ и самые дары или добровольныя приношенія вѣрующихъ для богослуженія, надъ которыми она совершалась, подобно тому, какъ жертвою признавались молитвы христіанъ и нѣкоторыя дѣйствія набожности и аскетизма, напримѣръ, милостыня, посты и вообще религіозныя упражненія. Въ противоположность этому непосредственному представленію, позднѣйшее воззрѣніе на евхаристію, какъ на жертву, прилагается, такъ сказать, къ человѣку результатами послѣдней, а объектомъ этой жертвы является Христосъ, какъ символическій агнецъ, какъ жертва Голгоѳская. Въ доказательство постепеннаго уясненія и раскрытія этой идеи приведемъ и сравнимъ относящіяся сюда мѣста изъ молитвы объ умершихъ по изложенію въ разныхъ литургійныхъ спискахъ. Въ одномъ изъ самыхъ древнихъ и самомъ краткомъ изъ нихъ, такъ называемомъ Людольфовомъ спискѣ (по имени издателя), относимомъ Бунзеномомъ къ половинѣ II вѣка, молитва освященія даровъ читается слѣдующимъ образомъ: „воспоминая Его смерть и воскресеніе, мы приносимъ Тебѣ сей хлѣбъ и сію чашу въ благодарность за то, что Ты удостоилъ насъ предстоять Тебѣ и служить Тебѣ въ качествѣ священниковъ, и смиренно молимъ, ниспосли Духа Твоего Святаго *на эти дары Твоей церкви*, дабы тѣ, которые вкушаютъ отъ нихъ, получили освященіе и исполнились Св. Духа“. Тутъ, какъ можно видѣть, не говорится объ умилостивительномъ, жертвенномъ значеніи даровъ евхаристіи; они не называются здѣсь жертвою, но благодарственными дарами со стороны церкви, какъ и у Иринея primitiae creaturarum и oblatio. Но въ литургіи Апостольскихъ Постановленій та же самая молитва читается нѣсколько иначе: „ниспосли Духа Твоего Святаго на жертву сію, свидѣтельствующую о страданіи Господа Іисуса, и яви хлѣбъ сей тѣломъ Христа Твоего, а вино кровію Твоею“. У Кирилла Іерусалимскаго идея жертвы въ его очеркѣ литургіи проводится еще яснѣе и рѣшительнѣе и прямо въ связи съ ея умилостивительнымъ значе-

ніемъ; „мы приносимъ“, говоритъ онъ, „закланнаго за грѣхи наши Христа и называемъ службу евхаристическую умилостивительною жертвою“.

Поминовеніе живыхъ и умершихъ на литургіи стоитъ въ тѣсной связи съ этимъ ученіемъ и развивается параллельно съ движеніемъ этого послѣдняго. Съ приношеніемъ даровъ къ алтарю, какъ жертвы личной, соединялась молитва о приносителяхъ, и имена ихъ въ той или другой формѣ произносились при освященіи даровъ, когда церковь, выражаясь словами Кипріана, commemorationem faciebat—совершала воспоминаніе о нихъ (Ср. Const. VIII с. 13, п. 1). Вначалѣ эти дары приносились по личному усердію каждымъ изъ членовъ церкви только лично за себя и отъ своего имени. Далѣе стали придавать имъ особенное ходатайственное значеніе и употребляли ихъ, какъ средство поручить себя молитвамъ церкви. Такъ новобрачные, по словамъ Тертулліана, дѣлали приношенія для евхаристіи, чтобы получить право на молитву церкви во время освященія даровъ, а участіемъ въ пріобщеніи таинъ пріобрѣсти утвержденіе или запечатлѣніе (obsignationem) своего брачнаго союза. Дальнѣйшее развитіе этой практики выразилось уже въ томъ, что стали дѣлать приношенія и искать молитвъ у церкви, не только за себя и отъ своего лица, но и за другихъ, и какъ бы особый видъ такихъ приношеній составили приношенія за мучениковъ и вообще за умершихъ—oblationes pro martyribus et defunctis [1]). Тертулліанъ указываетъ, какъ на общепринятый обычай своего времени, на то, что жены молились за умершихъ мужей своихъ, испрашивая имъ мѣсто упокоенія и соучастіе въ будущемъ воскресеніи, и въ память ихъ ежегодно приносили даръ въ день ихъ смерти [2]). Изъ этой практики, обычной въ то время, Тертулліанъ заимствуетъ между прочимъ побужденіе для женщинъ своего времени воздерживаться отъ второго брака, представляя имъ, какъ неудобно будетъ имъ молиться заразъ за двухъ супруговъ и быть женою двухъ мужей въ будущемъ воскресеніи [3]). А какъ сильно былъ развитъ этотъ обычай въ то время, т.-е.

---

[1]) См. у Кипріана письма 34, 37, стрр. 28, 77.

[2]) De coron. milit. с. 3. Увѣщан. къ цѣлом. гл. 11.

[3]) De monog. 10 с. De exhort. cast. II с.

обычай поминовенія, видно изъ того, что Тертулліанъ и Кипріанъ выраженія: oblationes pro defunctis facere, offerre sacrificia pro quibusdam, commemorationes celebrare, употребляютъ какъ общеизвѣстныя и въ смыслѣ опредѣленномъ.—Особый видъ этихъ поминовенныхъ молитвъ составляли приношенія за исповѣдниковъ и мучениковъ. Перво-христіанская церковь высоко почитала этихъ борцовъ за вѣру, и съ самыхъ первыхъ временъ, со времени мученичества Игнатія и Поликарпа, уже положено было основаніе ежегоднымъ церковнымъ собраніямъ въ честь ихъ. Но на первыхъ порахъ это было далеко не то, что впослѣдствіи: oblationes pro martyribus, приношенія за нихъ. Это были просто дни воспоминанія мучениковъ въ день ихъ кончины; цѣль ихъ была религіозно-нравственная: воздать долгъ благодарности этимъ доблестнымъ членамъ церкви, возбудить энергію живыхъ и прославить Бога за подвиги исповѣдниковъ [1]). Эту именно мысль выражаютъ свидѣтели мученической кончины Поликарпа Смирнскаго въ отвѣтъ на обвиненіе язычниковъ, будто они боготворятъ останки мучениковъ и поклоняются имъ, какъ богамъ. Новая черта, привзошедшая въ эти отношенія въ III—IV вѣкѣ, состоитъ въ томъ, что за мучениковъ приносятся жертвы, составляются особенныя молитвы, и отъ нихъ живые просятъ ходатайственныхъ молитвъ. „Замѣчайте дни, въ которые они умерли“, говоритъ Кипріанъ объ исповѣдникахъ: „чтобы совершать воспоминаніе о нихъ въ дни памяти мучениковъ. Пусть совершаются наши приношенія и жертвы въ честь ихъ“ (Epist. 34). Это отношеніе къ мученикамъ было перенесено затѣмъ на всѣхъ умершихъ. Какъ церковь отличала особенными собраніями дни кончины мучениковъ, такъ члены семейства, родные и близкіе, собирались на поминки въ день смерти своихъ родичей и совершали anniversarias celebritates. За тѣхъ и другихъ приносились oblationes; тѣ и другіе поручались молитвамъ церкви [2]). Разница въ этихъ отношеніяхъ сначала была количественная, но не ка-

---

[1]) Евсевія Ц. И. т. I кн. IV, гл. 15, стр. 198. СПБ. 1858.

[2]) О поминовеніи см. въ Опытахъ сочиненій воспитт. М. Дух. Академіи. М. 1822 стр. 13, 16. Отъ кого церковь не принимала даровъ, см. *Витрынск.* Памятн. III ч. V, 180—3, 203. *Сильвестра* Опытъ догм. богосл. т. V, стр. 303; изд. 2. К. 1897. *Діонис. Ар.* о чтеніи дипт. съ им. прпн. 253—4.

чественная. Молиться за мученика—грѣхъ,—эта формула, заявленная Августиномъ, тогда не имѣла мѣста, и различіе между совершенными и несовершенными членами церкви не выработалось еще въ представленіе святыхъ и грѣшныхъ, молитвенниковъ и нуждающихся въ ходатайствѣ. Если церковь въ лицѣ своихъ членовъ въ дни ежегодныхъ памятей по мученикамъ благодарила и прославляла Бога, дивнаго въ органахъ Своей силы (т.-е. благодарила Бога за подвиги мучениковъ въ вѣрѣ), съ другой стороны сюда привходила и мысль объ общемъ каждому смертному несовершенствѣ и о возможности увеличенія небеснаго блаженства и для мучениковъ, хотя они и находились, по вѣрованію церкви того времени, in refrigerio, то-есть въ состояніи предначинательнаго блаженства. Это преимущество мученичества—martyrii praerogativa—высказано было еще Ермомъ, по словамъ котораго, мѣсто по правую сторону сѣдалища таинственной старицы принадлежало тѣмъ, которые угодили Богу и пострадали за имя Его. Потомъ это воззрѣніе со всею силою было высказано Тертулліаномъ и Кипріаномъ, изъ которыхъ первый назвалъ мученичество ключемъ къ раю—clavis paradisi. Что же касается до прочихъ умершихъ, то приношенія за нихъ были умилостивительною жертвою за ихъ грѣхи и ходатайствомъ за нихъ со стороны церкви. Въ связи съ указаннымъ нами раскрытіемъ ученія объ евхаристіи, какъ жертвѣ, и произошло увеличеніе канона литургіи молитвами за живыхъ и умершихъ. Въ этомъ, если можно такъ выразиться, безразличномъ тонѣ излагаются молитвы объ умершихъ въ болѣе раннихъ записяхъ литургій. Такъ, напримѣръ, въ Александрійскомъ (изданномъ Іоанномъ a s. Andrea) спискѣ *времени Оригена* читаемъ: „приносимъ Тебѣ объ умершихъ въ вѣрѣ Христовой отцахъ и братіяхъ; упокой души ихъ, Господи Боже нашъ, помяни отъ вѣка праотцевъ, отцовъ, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, исповѣдниковъ, епископовъ, преподобныхъ, праведныхъ и всякій духъ (*πνεύματος*), въ вѣрѣ преставившійся, и тѣхъ, о комъ сегодня память совершаемъ“... Затѣмъ идетъ рѣчь о приносителяхъ даровъ для евхаристіи. Въ подобныхъ же выраженіяхъ излагается молитва объ умершихъ и въ Апостольскихъ Постановленіяхъ. Ясный отголосокъ подобной постановки дѣла слышится и въ молитвѣ теперешней литургіи

Златоустовой, гдѣ читается: „еще приносимъ Тебѣ словесную (*λογικήν*) сію службу за всѣхъ прежде отшедшихъ праотцевъ, отцовъ и т. д. и о всякомъ духѣ праведномъ, въ вѣрѣ усовершившемся... Затѣмъ приносимъ въ особенности за пресвятую пречистую Богородицу.... за святаго Іоанна Предтечу и другихъ святыхъ". Совершенно такъ же, какъ и въ самыхъ древнихъ литургіяхъ, но съ характеристическою прибавкою: „ихже молитвами посѣти—*ἐπίσκεψαι*—насъ, Боже,"— прибавкою, которой въ параллельныхъ мѣстахъ древнихъ литургій не имѣется. Отсутствіе этой прибавки понятно: древняя церковь на всѣхъ простирала спасительное дѣйствіе жертвы Христовой, передъ которою какъ бы стушевывались личныя достоинства и уравнивались святые и несвятые, совершенные и заурядные члены церкви. Прибавленіе: „ихже молитвами" выражаетъ собою поворотъ къ теперешнему церковному воззрѣнію и ставитъ на видъ ходатайственное значеніе святыхъ. Эта мысль ясно проводится Кирилломъ Іерусалимскимъ въ одномъ изъ тайноводственныхъ поученій, при объясненіи литургіи; но, какъ видно, въ то время она не успѣла еще сдѣлаться всеобщею. Это усматривается изъ отвѣта Епифанія Кипрскаго на вопросъ, ему предложенный: почему во время евхаристіи поминаются какъ святые, такъ несовершенные члены церкви, повидимому, безъ всякаго различія? Не предложили бы ему этого вопроса, если бы различіе было налицо въ видѣ прибавки: „ихже молитвами"; не далъ бы и онъ такого отвѣта: „церковь поступаетъ такъ, желая представить безгрѣшнымъ лишь одного Христа" [1]). Ему гораздо удобнѣе въ такомъ случаѣ было бы сослаться на дополнительныя слова молитвы о призываніи святыхъ, какъ ходатаевъ нашихъ предъ Богомъ, и вопросъ, съ которымъ ему приходилось считаться, былъ бы рѣшенъ яснѣе и проще.

Въ главныхъ чертахъ литургія III в., времени Тертулліана и современной ему эпохи, сохраняла тотъ же видъ, въ какомъ изображается у Іустина; въ ней различаются тѣ же двѣ главныя части—дидактическая и евхаристическая, только эти части являются въ болѣе развитомъ видѣ и рѣзче обособленными, чѣмъ прежде. Первая состояла изъ чтенія ветхо-и

[1]) Собр. др. лит. въ пер. I. 188.

новозавѣтнаго писанія и проповѣди. Что касается до способа и выбора чтенія, то въ этомъ отношеніи этотъ періодъ (до половины III в.) представляетъ колебаніе между прежнимъ свободнымъ lectio continua и чтеніемъ по зачаламъ и отдѣленіямъ. Согласно раздѣленію церковнаго года и это колебаніе склоняется въ пользу послѣдней системы или lectio selecta. У Оригена чтеніе изъ книги Іова назначается для дней поста и для страстной седмицы. За чтеніемъ слѣдовала проповѣдь; за проповѣдью особенная молитва, о которой мы знаемъ изъ Іустина только по краткому замѣчанію: „потомъ мы встаемъ и молимся“. Но въ источникахъ данной эпохи содержаніе этой молитвы излагается подробно: она обнимала весь христіанскій міръ со всѣми его нуждами, имѣла просительный характеръ и соотвѣтствовала по своему содержанію прошеніямъ въ нашихъ эктеніяхъ, предшествующихъ херувимской пѣсни [1]). Вообще составъ этой предварительной части Тертулліанъ резюмируетъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: Scripturae leguntur, psalmi canuntur, advocationes proferentur, petitiones delegantur (De anima c. IX). Молитвою, въ которой заключались и прошенія объ оглашенныхъ, о разнаго рода кающихся, заканчивалась первая часть литургіи, теперь уже получившая видъ отдѣльной части, литургіи оглашенныхъ, направленной къ ихъ религіозному сознанію. Вторая часть тоже стала обособленнымъ отдѣломъ, доступнымъ лишь для однихъ вѣрующихъ, и окончательно сформировалась въ послѣдней четверти II-го вѣка подъ вліяніемъ disciplina arcani и института оглашенныхъ. Совершеніе евхаристіи предварялось двумя вступительными дѣйствіями—цѣлованіемъ мира и принесеніемъ даровъ для освященія. Послѣ osculum pacis, какъ и прежде, происходило приношеніе даровъ—*προσφορά*, у Тертулліана и Кипріана—oblatio, offertorium, принесеніе добровольныхъ приношеній со стороны общины на алтарь (актъ, обозначаемый Тертулліаномъ выраженіемъ ascendere ad altare) и избраніе изъ нихъ вещества для совершенія евхаристіи. На литургическомъ языкѣ того времени, надобно замѣтить, слово oblatio принималось въ двоякомъ смыслѣ: и въ значеніи вещественныхъ приношеній для таинства и благотворительныхъ цѣлей, и въ

[1]) Слова этой молитвы см. у Ѳ. Смирнова, стр. 182.

смыслѣ совершенія и освященія даровъ въ таинствѣ евхаристіи; наприм. у Тертулліана: oblationem panis celebrare, или у Кипріана: offerre pro illis. У Кипріана впрочемъ строже проводится различіе между sacrificium et oblatio. Самое совершеніе евхаристіи, то-есть освященіе даровъ, предварялось благодарственною молитвою и открывалось возбужденіемъ вниманія вѣрующихъ словами священника: „горѣ имѣимъ сердца"—sursum corda, на что народъ отвѣчалъ: „имамы ко Господу"—habemus ad Dominum, чтобы показать, какъ замѣчаетъ Кипріанъ, что ты ни о чемъ другомъ не долженъ помышлять, кромѣ Бога. На позднѣйшемъ литургическомъ языкѣ эти предварительныя возглашенія священника называются praefatio, ἀναφορά, и, вѣроятно, обнимали тѣ же главныя возглашенія, которыя и теперь слышатся въ нашихъ литургіяхъ. Praefatio было одною изъ первыхъ литургійныхъ формулъ, установившихся въ древней церкви и дошедшихъ до нашего времени. По крайней мѣрѣ въ Апостольскихъ Постановленіяхъ мы встрѣчаемъ всѣ эти возгласы въ полномъ составѣ; какъ и нынѣ, начинается ими канонъ евхаристіи. За praefatio слѣдовалъ рядъ молитвъ надъ принесенными дарами. Первая изъ нихъ, непосредственно идущая за словами священника: „Благодаримъ Господа", имѣла благодарственно-хвалебное содержаніе и заключала благодареніе Богу за дары Его промышленія и благодати, представителями которыхъ служили принесенные вещественные дары. Это представленіе о дарахъ евхаристіи, какъ о начаткахъ твари—primitiae creaturarum въ эпоху, нами разсматриваемую, имѣетъ своимъ представителемъ Климента Александр. и Оригена, изъ которыхъ особенно послѣдній ясно выражался въ смыслѣ Иринея, когда, напримѣръ, говорилъ слѣдующее: „мы приносимъ Ему начатки—ἀπαρχάς—точно такъ же, какъ Ему же и возсылаемъ молитвы, имѣя великаго Архіерея, прошедшаго небеса,—І. Христа". Продолженіемъ этой молитвы служило благодареніе Бога за дары Его благодати, заканчивавшееся воспоминаніемъ исторіи домостроительства, причемъ произносились слова установленія таинства, такъ называемая formula ἀναμνήσεως. Затѣмъ слѣдовало invocatio или ἐπίκλησις, т.-е. призываніе Св. Духа для освященія даровъ и освященія пріемлющихъ ихъ. Всю эту совокупность молитвенныхъ актовъ, взятую по частямъ, представляетъ Кипрі-

анъ въ слѣдующихъ словахъ: онъ говоритъ объ одной женщинѣ, находившейся въ экстатическомъ состояніи, что она осмѣливалась въ минуты экстаза пародировать священныя дѣйствія литургіи, именно священнымъ призываніемъ (invocatione sacra) освящать хлѣбъ, совершать евхаристію и приносить жертву Богу словами обычнаго повѣствованія (solitae praedicationis). Кажется, нѣтъ нужды доказывать, что здѣсь подъ solita praedicatio разумѣется воспоминаніе установленія таинства евхаристіи, страданій Господа, и произнесеніе словъ установленія, или *ἀνάμνησις*, а подъ sacra invocatio разумѣется не что иное, какъ призываніе Св. Духа для освященія даровъ. Въ этихъ предѣлахъ заключался составъ канона евхаристіи и въ періодъ предшествующій; но съ III в. подъ вліяніемъ болѣе развитаго воззрѣнія на евхаристію, какъ на жертву и умилостивительное служеніе, къ этимъ основнымъ молитвамъ присоединяются еще просительныя за живыхъ и умершихъ. Кромѣ молитвъ за усопшихъ произносилась молитва: „Отче нашъ“ и, вѣроятно, покаянныя молитвы отъ лица собранія. Затѣмъ священникъ возглашалъ: „Святая святымъ“, и начиналось пріобщеніе, въ которомъ въ вѣкъ Тертулліана и Кипріана принимали участіе всѣ безъ исключенія. Конецъ литургіи состоялъ изъ благословенія народа и отпуска собранія.

Мы довели изложеніе литургіи до IV вѣка и объяснили тѣ главныя дополненія, которыя привзошли въ нее въ III вѣкѣ. Слѣдить за дальнѣйшимъ ея развитіемъ исключительно по указаніямъ церковныхъ писателей IV-го и послѣдующихъ вѣковъ нѣтъ нужды. Отъ этого времени уже имѣются полныя записи литургій, принадлежащихъ разнымъ церковнымъ областямъ, представляющія (записи) въ болѣе цѣльномъ и полномъ видѣ то, что намъ предстояло бы собирать и притомъ съ значительными пробѣлами изъ отеческой литературы того времени. А потому мы перейдемъ теперь къ изученію литургіи по древнѣйшимъ ея записямъ и будемъ слѣдить за ея содержаніемъ и развитіемъ по этимъ новымъ источникамъ.

Съ образованіемъ самостоятельныхъ центровъ церковной жизни литургія начинаетъ локализоваться, то-есть пріурочиваться къ опредѣленнымъ мѣстностямъ христіанскаго міра или, лучше сказать, къ извѣстнымъ административнымъ

центрамъ его, и здѣсь подвергается детальной обработкѣ, принимаетъ новыя дополненія и измѣненія. Здѣсь мы имѣемъ періодъ строгой дисциплинарной работы надъ ея содержаніемъ, очень важный по своимъ задачамъ и очень богатый по своимъ историческимъ послѣдствіямъ. Въ это время литургіи мѣстныхъ общинъ начинаютъ подчиняться вліянію церковнаго строя главной области или митрополичьихъ городовъ, и появляются первыя литургійныя записи. Но, къ сожалѣнію, исторія не отмѣтила точно первыхъ страницъ этого періода. Первыя записи литургій остались въ тѣни и не освѣщены современными источниками, такъ что и до сихъ поръ остается не рѣшеннымъ, когда именно появились первые опыты этого рода, въ какомъ видѣ и въ какой мѣстности. Многовѣковый промежутокъ отдѣляетъ насъ отъ этой эпохи, такъ что изслѣдователямъ приходится возстановлять эту работу уже по памятникамъ позднѣйшаго времени, испытавшимъ на себѣ много постороннихъ вліяній, вслѣдствіе чего первоначальная, подлинная основа литургій затерялась въ массѣ позднѣйшихъ подробностей и утратила свой примитивный видъ. Въ настоящее время мы имѣемъ очень много такихъ записей. Всѣ онѣ представляютъ болѣе или менѣе значительныя разности въ изложеніи, расходятся въ подробностяхъ обряда, являются подъ различными именами извѣстныхъ лицъ церковнаго міра и употреблялись въ различныхъ мѣстностяхъ какъ на востокѣ, такъ и на западѣ. Мы будемъ имѣть дѣло съ литургіями восточными. Всѣ существующія теперь ихъ записи принято дѣлить по мѣсту ихъ происхожденія и употребленія на двѣ главныхъ группы или отрасли: египетско-александрійскую и сирійско-палестинскую; къ послѣдней, какъ особенный видъ, примыкаетъ группа литургій церкви Константинопольской—мало-азійская и византійская.

Первая группа обнимаетъ литургіи, бывшія въ употребленіи въ Александрійскомъ патріархатѣ, и заключаетъ три рода записей: греческія, коптскія и арабскія. Древнее населеніе Египта слагалось изъ двухъ элементовъ: пришлаго греческаго—болѣе образованнаго, который держался въ Александріи и употреблялъ языкъ своей культурной націи; другой этнографическій элементъ представляли туземцы, говорившіе на своемъ мѣстномъ нарѣчіи. Вначалѣ и тотъ и дру-

гой языки имѣли равныя права въ литургической практикѣ, но затѣмъ Александрія, какъ митрополичій городъ, получила перевѣсъ, и греческій языкъ сдѣлался оффиціально-церковнымъ, на которомъ и изложена была самая литургія. До того же времени она или вся читалась для туземцевъ на коптскомъ языкѣ, или, справляясь на греческомъ, переводилась на туземный языкъ въ частяхъ и молитвахъ, наиболѣе важныхъ и требовавшихъ сознательнаго отношенія къ себѣ. Это явленіе составляетъ довольно обычный пріемъ, которымъ пользовались для примѣненія къ мѣстнымъ потребностямъ оффиціальнаго литургическаго языка, и извѣстно подъ именемъ ерминіи, или объясненія. Послѣ того, какъ Діоскоръ, будучи Александрійскимъ патріархомъ, составилъ послѣ Халкидонскаго собора оппозицію противъ православной стороны и поддержалъ монофизитовъ, копты—такъ стали называться теперь египетскіе монофизиты—стали тѣснить грековъ, поставили своего патріарха, преслѣдовали греческихъ священниковъ и изгнали изъ богослужебнаго употребленія греческій языкъ, замѣнивъ его туземнымъ коптскимъ. Еще далѣе копты, въ видахъ оппозиціи правительству, передались арабамъ, введшимъ у нихъ свой языкъ. Вслѣдствіе этихъ условій записи литургій египетско-александрійской отрасли дошли до насъ на греческомъ, коптскомъ и арабскомъ языкахъ. Всѣ онѣ въ главныхъ частяхъ очень сходны между собою, но въ то же время всѣ онѣ носятъ на себѣ слѣды позднѣйшихъ дополненій и измѣненій, такъ что вопросъ о прототипѣ этихъ литургійныхъ записей становится чрезвычайно затруднительнымъ—точно такъ же, какъ и рѣшеніе вопроса о взаимномъ отношеніи литургій коптскихъ къ греческимъ. Историческая критика склоняется къ тому заключенію, что основною записью для всѣхъ ихъ былъ какой-либо греческій подлинникъ, съ котораго былъ сдѣланъ переводъ на коптскій и арабскій языки, а не наоборотъ. Сохранилась ли до насъ такая древнѣйшая запись александрійской литургіи, которая могла бы служить точкою отправленія и опоры для обозрѣнія и оцѣнки дошедшихъ до насъ списковъ этой литургійной отрасли, служить ихъ первоосновою? Этой первоосновы мы не знаемъ, и пріурочивать ее къ тому или другому изъ сохранившихся списковъ нѣтъ сильныхъ и неоспоримыхъ основаній. Изъ многочис-

ленныхъ списковъ литургій египетско-александрійской отрасли особеннымъ значеніемъ въ наукѣ пользуются всего четыре, изъ которыхъ одинъ греческій и три коптскіе. Первый списокъ есть такъ называемая *литургія св. апостола и евангелиста Марка*, сдѣлавшаяся извѣстною въ ученомъ мірѣ съ 1583 года, когда парижскій каноникъ Іоаннъ a s. Andrea нашелъ ее въ Южной Италіи, именно, въ Калабріи, въ Одигитріевскомъ монастырѣ, и издалъ въ Парижѣ. Въ этомъ кодексѣ X вѣка найдены были и три коптскія литургіи съ именами: Василія В., Григорія Назіанзена и Кирилла Александрійскаго. Послѣдняя коптская литургійная запись имѣетъ значительное сходство съ такъ называемою греческою литургіею еванг. Марка. Затѣмъ, въ концѣ XVII в., нѣкто Людольфъ (въ 1691 году) открылъ (въ коптскомъ, или эѳіопскомъ, кодексѣ Апостольскихъ Постановленій), перевелъ на латинскій языкъ и издалъ въ своемъ сочиненіи: Historia aethiopica очень краткій по составу текстъ литургіи еванг. Марка, который въ сравнительно недавнее время былъ принятъ Бунзеномъ за древнѣйшій изъ всѣхъ извѣстныхъ текстовъ литургіи и имъ положенъ въ основу критическихъ соображеній при сравненіи съ другими болѣе полными записями. Съ изданія поименованныхъ нами списковъ, собственно говоря, и является на свѣтъ вопросъ о происхожденіи греческой литургіи—вопросъ, который перешелъ теперь въ болѣе спеціальный и касается уже генезиса литургій египетско-александрійской отрасли, ея древнѣйшей, примитивной записи. Не считая вмѣстѣ съ Бунзеномъ Людольфова списка образцомъ древнѣйшей редакціи апостольской литургіи, мы вполнѣ раздѣляемъ мнѣніе ученаго, что списокъ этотъ можетъ служитъ основнымъ при обозрѣніи и оцѣнкѣ другихъ литургійныхъ списковъ египетско-александрійской отрасли. Познакомимся поэтому ближе съ Людольфовымъ спискомъ литургіи и сличимъ его съ позднѣйшими литургіями названной фамиліи.

Какъ и всѣ древнія литургіи, разсматриваемый списокъ начинается съ praefatio, т.-е. возглашеніемъ священника послѣ того, какъ присутствующіе привѣтствовали другъ друга цѣлованіемъ мира. Священникъ говоритъ: Господь со всѣми вами. Народъ: и со духомъ твоимъ. Священникъ: возвысьте сердца ваши. Народъ: они предъ Господомъ Богомъ нашимъ.

Священникъ: благодаримъ Господа. Народъ: достойно и праведно. Затѣмъ слѣдуетъ молитва евхаристіи, предшествуемая слѣдующимъ замѣчаніемъ: „Затѣмъ присутствующіе произносятъ евхаристическую молитву, слѣдуя за словами епископа". Вотъ эта молитва, очень краткая по объему, очень простая по содержанію и вполнѣ примѣнимая къ духу перво-христіанской церкви: „Благодаримъ тебя, Господи, чрезъ возлюбленнаго Сына Твоего Іисуса Христа, Котораго въ послѣдніе дни Ты послалъ намъ Спасителемъ и Искупителемъ и Ангеломъ совѣта Твоего. Онъ есть Слово, Которое изъ Тебя, и чрезъ Которое Ты все содѣлалъ по волѣ Своей. Ты послалъ Его съ неба *во чрево Дѣвы*. Онъ сдѣлался плотію, и былъ носимъ во чревѣ Ея и явился Сыномъ Твоимъ, да исполнитъ волю Твою и совершитъ народъ Твой, простерши на крестѣ руки Свои. Онъ пострадалъ, чтобъ освободить страждущихъ, которые уповаютъ на Тебя. Онъ преданъ былъ по волѣ Своей, да уничтожитъ смерть, разрѣшитъ узы сатаны, попретъ адъ, изведетъ съ Собою святыхъ и явитъ воскресеніе". Затѣмъ слѣдуетъ воспоминаніе о совершеніи Христомъ тайной вечери, и приводятся слова установленія, при чемъ нельзя не замѣтить какъ бы нѣкотораго перерыва между изложенною нами молитвою и слѣдующими словами. Вотъ буквальное ихъ чтеніе: „Итакъ, принявши хлѣбъ, возблагодарилъ и сказалъ: пріимите, ядите... сіе творите въ Мое воспоминаніе." (Не пропущены ли слова: святъ..?) Это вторая молитва канона евхаристіи. Третья, слѣдующая непосредственно за этою, заключаетъ призываніе Св. Духа и славословіе и соотвѣтствуетъ нашей молитвѣ освященія даровъ. Вотъ текстъ этой послѣдней: „Итакъ, воспоминая Его смерть и воскресеніе, мы приносимъ сей хлѣбъ и чашу, благодаря Тебя за то, что Ты сдѣлалъ насъ достойными предстоять Тебѣ и совершать предъ Тобою *сіе священническое служеніе*—ut sacerdotio tibi fungamur [1]), и усердно молимъ: ниспошли Духа Твоего Святаго на приношеніе сей церкви—super oblationes hujus ecclesiae". Въ этихъ словахъ содержится указаніе на добровольные дары христіанъ *сей церкви*. Дальнѣйшихъ словъ, содержащихъ молитву о преложеніи даровъ нѣтъ, а

[1]) Въ этихъ словахъ нельзя не замѣтить слѣдовъ древне-христіанскаго воззрѣнія на всеобщее священство.

просто говорится: „даруй тѣмъ, которые пріемлютъ дары сіи, освященіе, исполненіе Св. Духомъ, утвержденіе въ вѣрѣ и въ истинѣ“. Затѣмъ приводится краткое славословіе, на которое народъ отвѣчаетъ: „какъ было, такъ и есть и будетъ въ роды родовъ, во вѣки вѣковъ; аминь.“ За этою молитвою читаются въ Людольфовомъ изданіи слѣдующія, прибавимъ отъ себя, очень интересныя и характеристичныя строки. Вотъ онѣ: „О приношеніи елея. Кто приноситъ елей во время евхаристіи, (то) произноситъ надъ нимъ благодареніе такъ же, какъ надъ хлѣбомъ и виномъ“. Извѣстно, что между позволительными предметами церковныхъ приношеній считался и елей; онъ употреблялся на приготовленіе мура и для другихъ богослужебныхъ нуждъ, и надъ нимъ, какъ видно, произносилась особенная молитва, и при томъ, судя по смыслу приведенныхъ словъ, произносилась эта молитва во время евхаристіи и, повидимому, самими же приносителями (фактъ, изъ котораго очень осязательно открывается великое участіе общины въ совершеніи богослуженія). Еще важнѣе другое дополненіе; говорится: „а кто не станетъ употреблять этихъ словъ (т.-е. указанной формулы освященія даровъ), можетъ благодарить по своей силѣ, употребляя другія выраженія“. Замѣчательный фактъ въ подтвержденіе первоначальной свободы въ изложеніи молитвы евхаристіи—свободы, имѣвшей, безъ сомнѣнія, болѣе широкое приложеніе къ другимъ молитвамъ. Послѣ словъ освященія и призыванія Св. Духа священникъ произносилъ краткую молитву „о неосужденномъ принятіи св. таинъ“. Діаконъ возглашалъ: молитесь. Священникъ произносилъ другую молитву подобнаго предъидущей содержанія. Затѣмъ, послѣ возгласа діакона: преклоните главы ваши, предстоящіе! слѣдуетъ новая молитва надъ преклонившими главы. Діаконъ: будемъ внимательны (respiciamus), или: поднимемъ глаза ad orientem. Священникъ: святая святымъ; народъ: единъ святъ Отецъ, единъ святъ Сынъ, единъ есть святъ Духъ Святый. Затѣмъ происходитъ самое пріобщеніе, во время котораго поютъ гимнъ хвалы (attolunt hymnum laudis),—не извѣстно, какого содержанія. Какъ совершалось пріобщеніе, не говорится, а все дѣло ограничивается краткимъ замѣчаніемъ: „и приступаетъ народъ, принимая врачевство, которымъ отпускаются грѣхи души его“. За причащеніемъ слѣдуютъ двѣ краткія молитвы: одна благодар-

ственная, другая отпустительная. Въ заключеніе священникъ говоритъ: Господь со всѣми вами. Народъ отвѣчаетъ: и со духомъ твоимъ. Священникъ: отыдите съ миромъ. Тѣмъ евхаристія кончается.—Такова формула литургіи, сохраненная въ одной изъ древнѣйшихъ ея редакцій, относимой Бунзеномъ къ половинѣ 2-го вѣка. Если сравнимъ ея содержаніе съ тѣмъ, что намъ извѣстно о составѣ канона евхаристіи изъ Іустина, то она, какъ нельзя лучше, подойдетъ къ этой схемѣ. Отсутствіе внѣшнихъ украшеній, простота и несложность говорятъ въ пользу ея древности. Далѣе, въ ней преобладаетъ понятіе объ евхаристіи, какъ о дарахъ и приношеніи церкви, ничего не говорится о молитвахъ святыхъ за насъ, нѣтъ эпитетовъ: *Θεοτόκος, ὁμοούσιος* и другихъ, выработанныхъ въ богословской литературѣ позднѣйшаго времени. Присутствующіе принимаютъ непосредственное участіе въ совершеніи таинства. Все это заставляетъ видѣть насъ въ краткой редакціи Людольфовой литургіи документъ очень древній, а потому и очень важный для заключеній о строѣ перво-христіанской литургіи. Имѣя такое сильное завѣреніе въ его подлинности и древности, мы уже пріобрѣтаемъ нѣкоторую точку опоры для оцѣнки другихъ списковъ или редакцій литургій александрійской отрасли и получаемъ нѣкоторую возможность чрезъ сравненіе съ настоящимъ документомъ возстановить себѣ приблизительно-первоначальный, подлинный ихъ видъ.

О составѣ прочихъ списковъ литургіи александрійской фамиліи нужно замѣтить, что они принадлежатъ тому времени, когда и первая часть литургіи сформировалась уже настолько, что могла быть записана въ послѣдовательномъ порядкѣ и была обставлена нѣкоторыми обрядовыми подробностями, какъ напримѣръ: приготовленіемъ священника къ совершенію литургіи, приготовленіемъ жертвенника для проскомидіи, молитвой θиміама, молитвами передъ чтеніемъ апостола и евангелія, молитвами малаго входа и многими другими. Это значительное расширеніе первой части литургіи до *ἀναφορά* въ прочихъ литургійныхъ спискахъ александрійской фамиліи даетъ понять, что мы имѣемъ дѣло съ позднимъ записями, хотя образовавшимися на древней основѣ, но изложенными уже съ дополненіями отъ VI—VII вѣковъ. Если мы возьмемъ для оцѣнки запись литургіи Марка

по Калабрійскому списку и сопоставимъ ее съ разсмотрѣннымъ Людольфовымъ спискомъ, то увидимъ, что въ ней рѣзко выдаются двѣ разновременныя черты, проходятъ два параллельныя теченія, искусственно объединенныя въ одной уже позднѣйшей записи. Здѣсь замѣчаются элементы литургическаго строя временъ Іустина и черты позднѣйшихъ литургическихъ и историческихъ представленій, нашедшія себѣ выраженіе преимущественно въ первой общей части литургіи. Это потому, что первая часть установилась и стала записываться позднѣе *ἀναφορά*, или канона евхаристіи. Но и молитвы второй части не остались свободными отъ дополненій позднѣйшей руки. Приведемъ нѣсколько такихъ параллелей, чтобы видѣть, въ чемъ и какъ выразился здѣсь сборный, эклектическій характеръ записи, что въ ней сохранилось отъ глубокой древности и что привзошло и было внесено подъ вліяніемъ новыхъ литургическихъ и историческихъ условій. Вотъ, напримѣръ, молитва о живыхъ и умершихъ въ канонѣ евхаристіи. Она носитъ слѣды глубокой древности и читается буквально такъ: „Упокой, Господи Боже нашъ, души усопшихъ въ вѣрѣ Христовой отцовъ и братій, помянувши отъ вѣка (то-есть отъ самаго начала міра) отшедшихъ праотцевъ, отцовъ, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, исповѣдниковъ, епископовъ, преподобныхъ (*ὁσίων*), праведныхъ и всякую душу, преставившуюся въ вѣрѣ Христовой; помяни и тѣхъ, которыхъ память мы нынѣ совершаемъ и удостой ихъ царства небеснаго“. Эта молитва служитъ отголоскомъ того перво-христіанскаго воззрѣнія, которое въ виду искупительной жертвы Христовой, простирающейся на всѣхъ безъ исключенія, какъ бы сглаживало различіе между совершенными и несовершенными членами церкви; воспоминая о тѣхъ и другихъ предъ дарами евхаристіи, древняя церковь испрашивала обоимъ одно и то же упокоеніе души и выражала желаніе небеснаго блаженства. Кромѣ общеисторическихъ основаній, подтверждающихъ глубокую древность интересующей насъ молитвы, мы находимъ, что она почти что дословно повторяетъ выраженія Тертулліана и Оригена, не говоря уже о томъ, что передаетъ ихъ духъ. „Часто“, говоритъ, напримѣръ, послѣдній въ одной изъ своихъ бесѣдъ (Homil. XVI in Hieremiam c. 14), „мы произносимъ въ молит-

вахъ: *Боже Вседержителю, дай намъ часть съ пророками, даруй часть съ апостолами*". Не говоря о другихъ обрядахъ и возглашеніяхъ, имѣющихъ древне-христіанское происхожденіе и вошедшихъ путемъ преданія въ составъ всѣхъ извѣстныхъ литургій, мы обратимъ теперь вниманіе на тѣ части и составные обряды, которые указываютъ на эклектическій характеръ нашей записи и побуждаютъ отнести ея настоящую редакцію къ VI—VII вѣку. Прежде всего надобно замѣтить, что литургія Марка по Калабрійскому списку представляетъ уже очень подробно развитую первую часть литургіи. Послѣдняя начинается въ ней возгласомъ священника: миръ всѣмъ, на который народъ отвѣчаетъ: и духу твоему. Діаконъ: молитесь; народъ: Господи помилуй, трижды. Эти формулы еще не заключаютъ въ себѣ ничего несообразнаго, и, по всей вѣроятности, такъ или почти такъ начиналась литургія въ древнія времена, какъ это можно видѣть изъ словъ Златоуста; но затѣмъ священникъ читаетъ молитву, въ которой упоминаетъ *о святой соборной и апостольской церкви*—формула, выработавшаяся изъ позднѣйшаго ученія о церкви и чуждая перво-христіанскимъ временамъ. Въ заключительныхъ словахъ молитвы возсылается славословіе *единородному Сыну съ пресвятымъ, благимъ и животворящимъ Духомъ*. Но кому не ясно, что эта формула уже носитъ слѣды развитаго догматическаго ученія о третьей ипостаси Св. Троицы, а это не могло быть ранѣе IV вѣка. Вторая молитва литургіи просительная за царя; въ ней царь подразумѣвается уже христіанскій, потому что въ ней церковь молитъ Господа *даровать ему побѣды для славы святаго имени Его*. Третья молитва, предваряемая возглашеніемъ діакона: *молитесь*, заключаетъ прошеніе о *блаженнѣйшемъ архіереѣ и папѣ* (т.-е. Александрійскомъ патріархѣ, которому усвоено это названіе, по мнѣнію Вальсамона, не ранѣе Кирилла Александр.), епископахъ, пресвитерахъ, діаконахъ, иподіаконахъ, чтецахъ, пѣвцахъ и лицахъ монашествующихъ. Въ этомъ перечисленіи, указывающемъ на развитую систему іерархіи и на существованіе полнаго состава клириковъ ordinis minoris, нельзя также не видѣть позднѣйшаго нароста, явившагося не ранѣе IV вѣка. За четвертою молитвою поется: Единородный Сыне—пѣснь, составленіе которой приписывается императ. Юстиніану. Затѣмъ пѣснь: Святый Боже, херувим-

ская пѣснь, явившаяся во времена Іустина Младшаго (565—578), и великій входъ—все это несомнѣнные слѣды позднѣйшаго происхожденія. Missa fidelium, или литургія вѣрныхъ, предваряется цѣлованіемъ мира и двумя молитвами священника, имѣющими отношеніе къ этому акту. Это—*εὐχὴ ἀπολυτική* и молитва предложенія. Указывая на древній обычай приношенія даровъ, надъ которыми она произносилась, молитва эта теперь уже относится *къ дарамъ, прежде приготовленнымъ: слѣдовательно, этотъ актъ замѣнился проскомидіею*. За praefatio слѣдуетъ *ἀναφορά*, или канонъ евхаристіи. Построеніе его—общее всѣмъ древнимъ литургіямъ; только относительно молитвъ за живыхъ и умершихъ должно замѣтить, что въ литургіи св. Марка онѣ предшествуютъ освященію, тогда какъ въ литургіяхъ антіохійской отрасли, наприм., въ литургіи ап. Іакова, и въ нашей Златоустовой онѣ слѣдуютъ за самымъ освященіемъ. Прибавленія къ этой части, болѣе видныя, состоятъ въ слѣдующемъ: послѣ молитвы о властяхъ предержащихъ въ духѣ древне-христіанскаго представленія слѣдуетъ другое прошеніе о томъ же, и это прошеніе выражается въ слѣдующихъ словахъ: „сохрани въ мирѣ царство раба твоего, православнаго и христолюбиваго царя нашего“. Совершается воспоминаніе о пресвятой, пречистой, преблагословенной, славной... Богородицѣ... въ такихъ выраженіяхъ, которыя указываютъ на ясно изложенное ученіе о пресвятой Дѣвѣ противъ Несторія [1]). Въ молитвѣ призыванія Св. Духа для освященія хлѣба и вина обращеніе къ Св. Духу носитъ слѣды ясно развитаго ученія о Немъ противъ Македонія и излагается въ выраженіяхъ, заимствованныхъ изъ символа вѣры и отеческаго ученія о Св. Духѣ. Онъ называется Господомъ Животворящимъ, Утѣшителемъ, Духомъ истины, глаголавшимъ въ законѣ чрезъ пророковъ, единосущнымъ Отцу и отъ Него исходящимъ. Причащеніе св. даровъ предоставляется одному священнику и служащимъ съ нимъ, и ничего не говорится о причащеніи мірянъ. Упоминается о лжицѣ; слѣд., не изъ чаши принимали таинство, но по-теперешнему. Присоединимъ къ этому и ту особенность, что нѣкоторыя изъ молитвъ назначено читать священнику тайно—

---

[1]) Молитва: *Достойно есть яко воистину*—первая ея половина X в., а вторая—VIII вѣка.

μυστικῶς; далѣе, что окончаніе всѣхъ вообще молитвъ и нѣкоторыя важнѣйшія возглашенія предписывается произносить *ἐκφώνως*, clara voce, въ слухъ всѣхъ и особенно сильно. Это уже вѣрные признаки послѣдующей церковной практики, которая предоставляетъ одному священнику совершеніе даровъ и отстраняетъ присутствующихъ отъ участія въ молитвахъ его.

Что касается до литургій коптскихъ, то онѣ не представляютъ значительныхъ разностей отъ изложеннаго нами типа греческой литургіи св. Марка, а если отличаются, то такъ же, какъ разные списки одной и той же литургійной отрасли. Коптскія литургіи сохранили генетическую связь съ греческимъ литургійнымъ типомъ въ удержаніи возглашенія и формулъ греческихъ, наприм.: *εἰς προσευχήν*, *Κύριε ἐλέησον*, *εἰρήνη πᾶσιν* и друг. Всѣ эти выраженія были, очевидно, до такой степени знакомы и понятны коптамъ вслѣдствіе давнишняго употребленія въ церковной практикѣ, что вошли безъ перевода въ ихъ національную литургію и удержались среди молитвъ и возглашеній на туземномъ языкѣ. Но, что существенно отличаетъ коптскія записи отъ греческихъ, такъ это прибавленія въ духѣ монофизитскаго ученія, направленныя противъ опредѣленій Халкидонскаго собора. Эти прибавленія сообщаютъ вѣроисповѣдной, сектантскій характеръ коптскимъ литургіямъ и особый полемическій отпечатокъ. Объ этихъ прибавленіяхъ замѣтимъ слѣдующее. Они внесены въ такъ называемое исповѣданіе—*ὁμολογία*, confessio, то-есть въ молитву, которая читается священникомъ предъ причащеніемъ, и въ которой онъ, объясняя свои грѣхи, исповѣдуетъ свою вѣру въ таинство тѣла и крови Христовыхъ. Первоначально это исповѣданіе было очень кратко; принимавшій дары произносилъ слова: *тѣло Христово*, *кровь Христова*, и употреблялъ дары. Потомъ это исповѣданіе расширилось и преобразовалось въ цѣлую молитву. Въ эту-то молитву копты и внесли свое исповѣданіе вѣры, что было особенно удобно потому, что ученіе объ истинномъ тѣлѣ и крови Христовой въ евхаристіи связывалось съ ученіемъ о воплощеніи, а этотъ догматъ и былъ, какъ извѣстно, спорнымъ предметомъ между монофизитами и православными. Формула исповѣданія заключена въ слѣдующихъ словахъ: вѣрую, что сія есть истинная плоть, которую Христосъ заим-

ствовалъ отъ Дѣвы Пресв. и содѣлалъ ее единою съ божествомъ Своимъ не чрезъ сліяніе или смѣшеніе или измѣненіе; вѣрую, что божество Твое никогда не отдѣлялось отъ человѣчества, ни даже на единое мгновеніе. Эта догматическая формула, очевидно, составлена въ смыслѣ монофизитства и такъ сказать, увѣковѣчена въ литургіи. Еще подробнѣе и съ бо́льшею опредѣленностію излагается это ученіе въ молитвѣ преломленія хлѣба предъ освященіемъ даровъ; въ ней говорится: не въ двухъ естествахъ познаваемый, но единъ Господь, едино существо, едина воля, едино естество Бога Слова воплотившееся. Все это формулы, изъ-за которыхъ въ эпоху христологическихъ споровъ шла горячая борьба между православными и сектантами, и которыя отчасти нашли себѣ примѣненіе въ области нашей церковной гимнографіи. Этимъ вѣроисповѣднымъ признакомъ и можно отличить литургіи православныя отъ коптскихъ, еретическихъ.

Обращаемся теперь къ обозрѣнію сирійско-палестинской отрасли литургій, сохранившихся до насъ частію на греческомъ, частію на сирскомъ языкѣ. Всѣ эти литургіи носятъ ясные слѣды позднѣйшаго происхожденія, испорчены позднѣйшими вставками, изъ которыхъ очень трудно выдѣлить ихъ древнѣйшую основу, первоначальный текстъ [1]). Эта порча особенно чувствительна потому, что для анализа литургійныхъ формъ сирійско-палестинской отрасли мы не имѣемъ такой записи, краткой и примитивной, какую даетъ намъ для литургій египетско-александрійской фамиліи списокъ, изданный Людольфомъ. Прежде, чѣмъ познакомимся съ извѣстными памятниками сирійско-палестинскаго литур-

[1]) Добраться до первоосновы литургій сирійско-палестинской отрасли, за неимѣніемъ положительнаго критерія, столь же трудно, какъ и до первоосновы литургій египетско-александрійской фамиліи, а заниматься урѣзываніемъ и сокращеніемъ оставшихся списковъ по рецепту сравнительной литургической критики Буняена едва ли будетъ занятіемъ благодарнымъ и полезнымъ. Выдѣлить позднѣйшія наслоенія въ родѣ указанныхъ (въ Калабр. сп. литургіи Марка), конечно, не трудно, но добиться путемъ такого урѣзыванія до научной первоосновы—путь очень невѣрный и субъективный, и потому приходится ограничиваться указаніемъ на выдающіеся образцы этой литургійной отрасли и на ея древнѣйшихъ представителей.

гійнаго типа, сдѣлаемъ нѣсколько общихъ предварительныхъ замѣчаній.

Церковное преданіе связало литургіи сирійско-палестинской отрасли съ именемъ ап. Іакова, брата Господня, и, конечно, потому, что дѣятельность этого апостола была сосредоточена въ Іерусалимѣ и Палестинѣ, что ап. Іаковъ считался первымъ епископомъ Іерусалимскимъ; но этому имени суждено было затѣмъ выдержать соперничество съ другимъ болѣе извѣстнымъ въ церковной практикѣ, именно, съ именемъ Игнатія Антіохійскаго. По свидѣтельству древняго преданія, этотъ послѣдній установилъ, по божественному вдохновенію, порядокъ литургіи въ своей церкви и ввелъ антифонное пѣніе. И, дѣйствительно, поперемѣнное псалмопѣніе составляетъ характеристическую особенность антіохійскаго ритуала съ самыхъ древнихъ его формъ. Антіохіи принадлежитъ также и первое введеніе трисвятого, а отсюда это славословіе перешло въ александрійскую литургію и распространилось по всей Малой Азіи и Византіи. Всѣ эти свѣдѣнія о литургической роли Антіохійской церкви значительно подкрѣпляются письменными свидѣтельствами того времени; но о нихъ послѣ, а теперь перечислимъ главные источники, въ которыхъ сохранилась до насъ эта литургійная отрасль. Количество литургій этой отрасли очень значительно, и большая часть изъ нихъ находится въ употребленіи или сохранилась въ записяхъ у сирійскихъ сектантовъ яковитовъ и обязана своею извѣстностію ученымъ сирскимъ издателямъ Аврааму Эхелленскому и Ассеману, къ которымъ примыкаетъ цѣлая группа менѣе извѣстныхъ литургистовъ - издателей. Число этихъ литургій, по словамъ Авраама Эхелленскаго, простирается до пятидесяти слишкомъ; изъ нихъ болѣе тридцати перечислены имъ. Ренодотъ въ своемъ изданіи: Liturgiarum orientalium collectio, во второмъ томѣ, помѣстилъ до сорока сирскихъ литургій подъ разными названіями; но онъ размѣстилъ ихъ безъ всякой системы и, снабдивъ комментаріями относительно деталей, не сдѣлалъ цѣльной критической оцѣнки. Въ римскихъ изданіяхъ допущена была фальсификація особенно въ передачѣ словъ установленія таинства и въ молитвѣ призыванія Св. Духа. Измѣненія были сдѣланы въ духѣ римской догматики и преслѣдовали вѣроисповѣдныя цѣли. Я не буду перечислять

всего множества памятниковъ сирійско-палестинской литургіи, а остановлюсь на тѣхъ изъ нихъ, которые могутъ служить древнѣйшимъ матеріаломъ для изученія этого литургійнаго типа и представляютъ его въ наиболѣе развитой формѣ. Во главѣ этихъ памятниковъ слѣдуетъ поставить извѣстное описаніе литургіи Іерусалимской церкви, сдѣланное Кирилломъ Іерусалимскимъ въ его пятомъ тайноводственномъ поученіи. Это описаніе, для котораго мы имѣемъ точный хронологическій критерій, должно составлять какъ бы вступленіе въ историческое изученіе сирійско-антіохійской литургіи и служить основнымъ камнемъ для критическаго анализа этой послѣдней отрасли.

Кириллъ Іерусалимскій, подобно Іустину, представляетъ лишь общую схему современной ему литургіи. Не входя въ подробное изложеніе ея содержанія, не излагая молитвъ и обрядовъ in extenso, онъ только передаетъ ихъ въ послѣдовательномъ порядкѣ и общемъ очеркѣ. Іерусалимскій катехетъ начинаетъ со второй части литургіи и доходитъ до причащенія.—Діаконъ, подавъ воду для омовенія епископу и пресвитерамъ, окружающимъ престолъ, возглашаетъ: обнимите, примите и лобзайте другъ друга (это osculum pacis). Затѣмъ слѣдуетъ praefatio, начинающееся возгласомъ священника: горѣ сердца, на что присутствующіе отвѣчаютъ: имамы ко Господу (припомнимъ, что этимъ же возгласомъ начинается praefatio и у Кипріана). Священникъ: благодаримъ Господа, и получаетъ на это краткій отвѣтъ: достойно и праведно есть. Что касается до слѣдующей затѣмъ благодарственной молитвы, произносимой священникомъ, то Кириллъ Іерусалимскій даетъ указаніе на ея содержаніе, когда говоритъ: „послѣ того мы воспоминаемъ о небѣ, о землѣ и морѣ, о солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ, о всей разумной и неразумой, видимой и невидимой твари; воспоминаемъ объ ангелахъ, архангелахъ, силахъ, господствахъ, властяхъ, херувимахъ, серафимахъ, которые предстоятъ окрестъ престола Божія, летаютъ и говорятъ: святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ“. Чтобы понять смыслъ этого краткаго обозначенія содержанія первой благодарственной молитвы, надобно взять ее въ связи съ другими произведеніями антіохійской литургіи, и мы увидимъ тогда, что эти выраженія оправдываются послѣдними. Въ литургіяхъ ап. Іакова и Апостольскихъ По-

становленій соотвѣтствующая молитва состоитъ въ названіи разнаго рода существъ, земныхъ и небесныхъ, прославляющихъ Господа, и это перечисленіе излагается почти въ томъ же порядкѣ и заканчивается тѣмъ же серафимскимъ гимномъ, который мы слышимъ и въ поученіи Кирилла Іерусалимскаго. Затѣмъ, по словамъ послѣдняго, слѣдовало призываніе Св. Духа, „да сотворитъ хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, а вино кровію Христовою“ [1]). Потомъ, говоритъ Кириллъ Іерусалимскій, мы молимъ Бога о мирѣ церквей, о благосостояніи міра, о царяхъ, воинахъ (перечисляются еще другіе предметы молитвы, относящіеся къ живымъ членамъ церкви); „потомъ *поминаемъ* и прежде почившихъ: во-первыхъ, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, чтобы ихъ молитвами и ходатайствомъ Богъ принялъ молитву нашу“. Это формула воспоминанія (*μνημονεύομεν*) о святыхъ. Потомъ молимъ, приносимъ о (*ὑπέρ*) преставившихся отцахъ, епископахъ, и вообще о всѣхъ прежде почившихъ, въ убѣжденіи, что великая будетъ польза душамъ, о которыхъ моленіе приносимъ въ то время, когда предлежитъ святая и страшная жертва“. Засимъ читалась молитва Господня. Священникъ возглашалъ: святая святымъ; народъ отвѣчалъ тѣмъ же гимномъ, какъ и въ нашей литургіи: Единъ святъ и т. д. „Затѣмъ“, продолжаетъ Кириллъ Іерусалимскій, „ты слышишь пѣвца, который божественнымъ псалмопѣніемъ приглашаетъ тебя къ принятію св. таинъ и говоритъ: вкусите и видите, яко благъ Господь“. Вотъ причастный стихъ и его древность. Далѣе подробно описывается самый способъ причащенія. За причащеніемъ слѣдовала благодарственная молитва, на которой Кириллъ Іерусалимскій и заканчиваетъ свое изложеніе чина литургіи.

Другимъ документомъ для знакомства съ составомъ и особенностями древней литургіи Сирійской церкви служитъ толкованіе на литургію, составленное Іаковомъ, епископомъ Эдесскимъ, въ половинѣ VII в. Іаковъ Эдесскій—одинъ изъ плодовитѣйшихъ писателей своего времени, называемый въ сирской хроникѣ Діонисія *interpres et commentator librorum*, отличный знатокъ сирскаго языка, для котораго составилъ и грамматику, составитель одной изъ хроникъ своего вре-

[1]) Ибо то, чего коснется Духъ, освящается и прелагается.

мени, переводчикъ литургіи съ греческаго на сирійскій и толкователь литургическихъ обрядовъ. Онъ извѣстенъ въ исторіи литургіи главнымъ образомъ по своему письму ad Thomam presbyterum de ritu missae Syrorum (помѣщенному въ первомъ томѣ Bibliothecae orientalis Ассемана), въ которомъ даетъ сжатый, но толково составленный очеркъ литургіи своего времени и своей области, при чемъ дѣлаетъ историческія замѣчанія объ особенностяхъ александрійской и антіохійской отрасли литургій. Въ этой литургіи (т.-е. Іакова Эдесскаго) мы находимъ сформировавшимися всѣ главныя части нашей теперешней литургіи и большую часть молитвъ, составляющихъ ея теперешнее содержаніе. Впрочемъ первая часть, какъ видно изъ объясненій нашего автора, еще не успѣла установиться вполнѣ; по словамъ Іакова Эдесскаго, литургія начиналась чтеніями изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, за которыми слѣдовали три молитвы, соотвѣтственно тремъ классамъ лицъ, не имѣвшихъ права слушать всей литургіи, именно, молитвы за слушающихъ, бѣсноватыхъ и кающихся, при чемъ діаконы, какъ бы имѣя въ виду предъ собою дѣйствительныхъ представителей этихъ трехъ классовъ, отсылали изъ церкви: ite audientes, abite energumeni, abite poenitentes. „Но этотъ обычай", прибавляетъ отъ себя Іаковъ Эдесскій, „уже вышелъ изъ употребленія; если діаконы и упоминаютъ объ этихъ лицахъ, то уже по воспоминанію о древнемъ обычаѣ". Затѣмъ діаконъ возглашалъ: заприте двери—claudantur januae, и начиналась литургія вѣрныхъ. Во главѣ ея стояло исповѣданіе вѣры словами Никейскаго символа, введенное въ практику Антіохійской церкви Петромъ Фуллономъ, патріархомъ монофизитскимъ, въ VI вѣкѣ. Затѣмъ произносились три молитвы вѣрныхъ, изъ которыхъ впослѣдствіи каждая получила свое особенное названіе: первая стала называться молитвою мира (oratio osculi pacis), вторая—молитвою возложенія рукъ и третья—молитвою при раскрытіи антиминса. По окончаніи этихъ молитвъ, діаконъ возглашалъ: *στῶμεν καλῶς*. Священникъ, преподавая благословеніе народу, произносилъ praefatio въ полной формѣ, въ выраженіяхъ, сходныхъ съ нашею литургіею Василія Вел. и Златоуста. Затѣмъ начинался самый канонъ евхаристіи съ молитвою о ниспосланіи Св. Духа (актъ преломленія хлѣба и возвышенія его—elevatio), за которою наступало поминове-

ніе живыхъ и умершихъ—commemorationes. Затѣмъ слѣдовало причащеніе съ исповѣданіемъ и молитвою благодарственною. Что касается до второй части литургіи, то не приводя всего очерка ея по изображенію Іакова Эдесскаго, сдѣлаемъ лишь замѣчаніе относительно разности во времени поминовенія живыхъ и умершихъ. „Живушіе въ столицѣ (т.-е. Константинополѣ), также въ греческихъ областяхъ", говоритъ намъ комментаторъ, „держатся одинаковаго съ нами обычая, именно: сначала совершаютъ освященіе евхаристіи и потомъ совершаютъ поминовеніе; но иначе поступаютъ александрійцы, которые сначала поминаютъ (commemorationem faciunt), а затѣмъ уже совершаютъ евхаристію".

Къ той же антіохійской отрасли литургій принадлежатъ литургія, помѣщенная въ Апостольскихъ Постановленіяхъ, и литургія ап. Іакова. Первая имѣетъ особенно важное значеніе, какъ одна изъ древнѣйшихъ полныхъ записей литургіи: послѣдняя—по особенному уваженію, какимъ пользовалась на Востокѣ, и по тѣмъ спорамъ, которые она возбуждала въ ученомъ мірѣ.—Что касается до литургіи Апостольскихъ Постановленій, то она дошла до насъ въ двухъ записяхъ: краткой и пространной; первая изложена во второй книгѣ этого сборника, послѣдняя—въ восьмой. Сравненіе обѣихъ записей между собою убѣждаетъ насъ, что между ними самая близкая генетическая связь, и что послѣдняя, распространенная, запись VIII-й книги Constitutionum построена совершенно по плану краткой редакціи. Какъ тамъ, такъ и здѣсь первая часть литургіи имѣетъ подвижной, перемѣнный составъ и изложена въ общемъ суммарномъ очеркѣ. Какъ во второй, такъ и въ послѣдней книгѣ Постановленій говорится о выходѣ оглашенныхъ изъ церкви, но съ тою разницею, что въ послѣдней книгѣ этотъ обрядъ излагается со многими подробностями, которыя указываютъ на позднѣйшее происхожденіе самаго ритуала. Сдѣлаемъ нѣсколько такихъ сравненій. Такъ, во второй книгѣ относительно названнаго обряда замѣчено кратко: „послѣ того, по выходѣ оглашенныхъ и кающихся, мы молимся"... Въ пространной редакціи говорится, что діаконъ, ставши на возвышенномъ мѣстѣ, возглашалъ: ne quis audientium, ne quis infidelium... Въ прежнихъ чтеніяхъ мы показали, что во времена Тертулліана и Кипріана произошло раздѣленіе литургіи на двѣ части:

одну для оглашенныхъ, другую для однихъ вѣрныхъ. Вторая книга Постановленій вмѣстѣ съ литургіею произошла въ ближайшее къ этой эпохѣ время, потому и упоминаетъ объ оглашенныхъ кратко. Въ VIII книгѣ, имѣющей болѣе позднее происхожденіе, не только упоминается о выходѣ оглашенныхъ изъ церкви, но перечисляются самые классы ихъ, подробно представляется порядокъ выхода оглашенныхъ, и излагаются самыя молитвы, произносившіяся при этомъ епископомъ и всею общиною въ лицѣ діакона. Здѣсь перечисляются четыре класса лицъ, недостойныхъ участвовать вмѣстѣ съ вѣрными при совершеніи евхаристіи: оглашенные, бѣсноватые, готовящіеся къ крещенію и кающіеся.— Созданныя подъ одинаковыми и строгими условіями disciplinae arcani краткая и пространная записи литургіи второй и восьмой книги Апост. Постановленій даютъ предписаніе объ охраненіи дверей церкви отъ непосвященныхъ и невѣрныхъ и равно призываютъ вѣрныхъ къ общей молитвѣ словами діакона: *ὅσοι πιστοί, κλίνωμεν γόνυ καὶ δεηθῶμεν*. Но опять въ II-й книгѣ Постановленій содержаніе этой молитвы вѣрныхъ не излагается, между тѣмъ какъ въ VIII книгѣ приводится цѣлый рядъ прошеній, изъ которыхъ открывается сводный, эклектическій характеръ пространной литургіи Constitutionum, совмѣщающій элементы древне-церковной практики съ позднѣйшими прибавленіями. Къ первымъ принадлежатъ, напримѣръ, прошенія о принесшихъ Господу Богу нашему жертвы и начатки, о находящихся въ рудникахъ, въ ссылкѣ, подъ стражею и въ оковахъ за имя Господне. Ко второму роду слѣдуетъ отнести прошенія о святой каѳолической и апостольской церкви, о мѣстной епархіи, о чтецахъ, пѣвцахъ и заклинателяхъ. Приношеніе даровъ къ алтарю также обставлено нѣкоторыми подробностями, указывающими на широкое развитіе обрядовой обстановки этого акта, а слѣдовательно, и на условія позднѣйшей церковной практики. Діаконы приносятъ дары епископу, читаемъ здѣсь, на жертвенникъ; пресвитеры стоятъ по правую и лѣвую сторону, какъ ученики, предстоящіе учителю; два діакона по сторонамъ вѣютъ надъ св. дарами рипидами, или опахалами изъ тонкой ткани (птичьихъ перьевъ), отгоняя мошекъ и насѣкомыхъ. Епископъ облеченъ въ свѣтлую блестящую одежду, стоитъ передъ престоломъ и полагаетъ на челѣ знаменіе

креста и произноситъ пространныя молитвы канона евхаристіи. Что касается до канона евхаристіи, то онъ заключаетъ въ себѣ тѣ же главныя части, которыя мы нашли въ памятникахъ предшествующаго времени и воспроизвели на основаніи свидѣтельствъ Тертулліана и Кипріана, такъ что разсматриваемая съ этой стороны литургія послѣдней книги Апостольскихъ Постановленій имѣетъ за собою признаки почтенной древности и обнаруживаетъ очень ясно свою древне-христіанскую основу. Это соображеніе еще болѣе подтверждается внутренними признаками, заключающимися въ самомъ содержаніи разсматриваемаго памятника. Здѣсь много представленій, заимствованныхъ изъ области перво-христіанскаго міросозерцанія, напримѣръ: частое употребленіе слова *δῶρον*, *δῶρα* въ смыслѣ евхаристическихъ приношеній. О дарахъ евхаристіи говорится въ такихъ выраженіяхъ: „приносимъ Тебѣ сей хлѣбъ и сію чашу“ (вм. *θυσίαν*). Далѣе приносится благодареніе Богу за то, что Онъ удостоилъ насъ предстоять Его жертвеннику и священнослужить Ему,—представленіе родственное идеѣ всеобщаго священства. Вѣрные молятся, „да удостоитъ ихъ Господь быть участниками въ страданіяхъ мучениковъ“. Наконецъ, самая неустановившаяся богословская терминологія, черты монархіанскаго (полуаріанскаго) воззрѣнія на лицо І. Христа, какъ служебное орудіе Бога Отца,—все это можетъ служить доказательствомъ древняго происхожденія нашей литургіи, что касается до ея основного общаго типа. Но въ то же время эта общая основа, этотъ перво-христіанскій элементъ въ нашей литургіи заслоненъ подробностями и дополненіями, заимствованными изъ позднѣйшей церковной практики, риторическою амплификаціею. Отъ этого незначительная по своему составу и содержанію литургія Апостольскихъ Постановленій по своему изложенію представляетъ едва ли не самую пространную литургическую запись изъ всѣхъ намъ извѣстныхъ, несмотря на то, что она обнимаетъ только содержаніе канона евхаристіи, не имѣетъ проскомидіи и многихъ молитвъ литургіи оглашенныхъ. Составитель этой записи, какъ видно, стоялъ подъ сильнымъ вліяніемъ какой-либо простѣйшей древне-христіанской схемы литургіи и на основѣ ея составилъ свое, чрезвычайно пространное изложеніе литургійнаго чина. Чтобы понять, какъ далеко простирается въ разсматриваемой

нами записи эта амплификація, довольно взять для соображенія благодарственную молитву послѣ словъ: „Достойно и праведно“ и сравнить ея содержаніе съ тѣми же молитвами въ современныхъ литургіяхъ Александрійской и Римской церкви. Въ этомъ отношеніи литургія Апостольскихъ Постановленій оставляетъ далеко позади себя сравниваемые образцы и представляетъ блестящій опытъ этой системы амплификаціи. Прослѣдимъ для этой цѣли содержаніе названной нами молитвы. Въ отвѣтъ на восклицаніе народа: „достойно и праведно благодарить Господа“ священникъ исчисляетъ побужденія, руководящія человѣкомъ при совершеніи этого благодарственнаго акта. Но прежде, чѣмъ перейти къ главной мысли молитвы, составитель ея останавливается на исчисленіи различныхъ чертъ или свойствъ Божіихъ и влагаетъ въ свою рѣчь множество догматическихъ сентенцій, выясняющихъ идею о Богѣ. Вотъ, наприм., нѣкоторые изъ этихъ эпитетовъ: *безначальное, вѣчное вѣдѣніе, нерожденный отецъ, непостижимая мудрость* и т. п. Исчисляя затѣмъ предметы Божіихъ благодѣяній, побуждающихъ человѣка къ благодарности, онъ останавливается на самыхъ первыхъ актахъ Божественной дѣятельности—на сотвореніи міра, и, такъ какъ это дѣло было совершено чрезъ Сына, то изображаются особыя свойства Сына, какъ лица Божественнаго, и Его отношеніе къ Отцу. Далѣе говорится о созданіи чрезъ Сына ангельскихъ чиновъ и различныхъ предметовъ царства природы. Перечисленіе этихъ предметовъ отличается крайнею дробностію, сухостію и представляетъ по мѣстамъ какую-то номенклатуру. Затѣмъ молитва переходитъ къ созданію человѣка и описываетъ подробно самый актъ сотворенія, составъ человѣка, его душевныя и тѣлесныя совершенства; изображаетъ рай, грѣхопаденіе первыхъ людей, исторію семейства и потомства Адамова; повѣствуетъ главныя событія изъ жизни патріарховъ, судьбу народа Божія въ Египтѣ и благодѣянія во время исхода оттуда. Указавъ затѣмъ на хваленіе Бога различными ангельскими чинами, составитель молитвы переходитъ къ исторіи искупленія, при чемъ представляетъ Христа хотя и единороднымъ Сыномъ Божіимъ, рожденнымъ прежде всѣхъ вѣковъ, но въ чертахъ подчиненнаго, низшаго, служебнаго лица (ministran-

tis) [1]) и безъ тѣхъ опредѣлительныхъ чертъ, въ какихъ изображается отношеніе Сына къ Отцу по смыслу опредѣленій Никейскаго собора и отцовъ IV в. Это воззрѣніе, сходное съ полуаріанскимъ, представляетъ еще неразвитое ученіе о лицѣ Христовомъ и составляетъ одинъ изъ признаковъ ранняго происхожденія нашей редакціи литургіи, Излагая въ общихъ чертахъ исторію земной жизни Спасителя, молитва останавливается на послѣднихъ ея событіяхъ, по установленіи таинства евхаристіи, и уже сравнительно короче и ближе къ нашему настоящему канону евхаристіи излагаетъ формулу призыванія Св. Духа и молитву за живыхъ и умершихъ членовъ церкви Христовой. Изъ этого анализа легко усмотрѣть также, что общее содержаніе благодарственной молитвы послѣ praefatio въ литургіи Апостольскихъ Постановленій тожественно съ другими литургіями, что̀ само собою указываетъ на одну общую историческую основу, по которой располагается содержаніе евхаристическихъ молитвъ. Мы не ошибемся, если скажемъ, что какъ литургія св. Марка составляетъ развитіе древняго литургійнаго типа Александрійской церкви по редакціи, близкой къ списку Людольфову, такъ точно и литургія, изложенная въ VIII книгѣ Постановленій, есть дополненная, распространенная редакція апостольской литургіи, отличающаяся столь многословнымъ, такимъ растянутымъ и риторическимъ изложеніемъ молитвъ канона евхаристіи, что является даже сомнѣніе, употреблялась ли литургія Апостольскихъ Постановленій на практикѣ, и не была ли она искусственною амплификаціей на готовую литургійную тему?—Мы могли бы на этомъ и покончить съ литургіею сирійско-палестинскою, если бы между ея многочисленными списками не оказывалось литургіи весьма важной по ея отношенію къ нынѣ употребляющейся у насъ,—разумѣемъ такъ назыв. литургію ап. Іакова.

Преданіе о происхожденіи іерусалимской литургіи отъ ап. Іакова идетъ съ очень давняго времени и впервые было заявлено Епифаніемъ и Константинопольскимъ патріархомъ Прокломъ, однимъ изъ ближайшихъ преемниковъ Златоуста. Епифаній, сказавши, что апостолы были проповѣдниками

[1]) О Духѣ Св. выражается въ томъ же смыслѣ. См. молитву епископа надъ преклонившими главы оглашенными.

евангелія по вселенной, прибавляетъ, что они же были и установителями таинствъ вмѣстѣ съ Іаковомъ, епископомъ Іерусалимскимъ. Проклъ въ числѣ составителей литургіи или, лучше сказать, во главѣ ихъ ставитъ имя ап. Іакова, которому ввѣрено было управленіе церковью Іерусалимскою. Далѣе, о немъ, какъ о составителѣ литургіи, упоминаетъ Трулльскій соборъ въ 32 правилѣ. Соборъ обличаетъ армянъ не соединявшихъ въ евхаристіи вино съ водою, авторитетомъ апостола Іакова и Василія Великаго, которые повелѣли такъ творить въ таинственномъ священнодѣйствіи, преданномъ ими письменно. Не говоримъ о свидѣтельствахъ изъ позднѣйшаго времени, которыя отправляются уже отъ названныхъ нами извѣстій и составлены въ смыслѣ подлиннаго происхожденія этой литургіи отъ ап. Іакова. Въ основѣ этого преданія лежитъ та совершенно вѣрная исторически мысль, что Іерусалимская церковь имѣла свою раннюю мѣстную литургію, которая держалась на апостольской основѣ; а такъ какъ ап. Іаковъ былъ первымъ епископомъ Іерусалимскимъ, то естественно была связана съ именемъ его, какъ составителя. Если для подобнаго заключенія и можетъ быть основаніе въ какой-нибудь первоначальной записи іерусалимской литургіи, записи, воспроизводившей подлинный чинъ тогдашняго времени и теперь потерянной,—къ сожалѣнію, этого нельзя сказать относительно литургіи ап. Іакова, извѣстной теперь съ его именемъ. Въ этомъ видѣ она несомнѣнно позднѣйшаго происхожденія, носитъ слѣды очевидныхъ анахронизмовъ и обставлена такими подробностями, которыя могли появиться лишь въ эпоху значительной обрядовой зрѣлости. Замѣчательно въ ней отсутствіе гебраизмовъ, которые несомнѣнно должны были имѣть мѣсто въ изложеніи литургійныхъ молитвъ для христіанъ изъ іудеевъ. Даже допустивъ и очень раннюю установку греческаго богослужебнаго языка, даже признавъ несомнѣнный перевѣсъ его передъ другими языками въ изложеніи литургіи, все же придется согласиться, что изложеніе литургіи Іаковлевой относится къ тому времени, когда уже исчезли слѣды первоначальнаго назначенія этой литургіи для христіанъ изъ іудеевъ, и греческій языкъ сдѣлался господствующимъ. Признаки ея мѣстнаго употребленія сохранились въ другомъ родѣ и даютъ себя чувствовать въ нѣкоторыхъ указаніяхъ,

если такъ можно выразиться, топографическихъ. Такъ, въ ней встрѣчается указаніе на Іерусалимъ и его предстоятелей. Въ соотвѣтствіе земному—небесный Іерусалимъ призывается хвалить Бога. Въ молитвѣ по освященіи даровъ священникъ молится „за святыя Твои мѣста, которыя Ты прославилъ богоявленіемъ Христа Твоего, и за Сіонъ святой, мать всѣхъ церквей". Въ другой молитвѣ священникъ проситъ Бога воспомянуть учителей вѣры, которые проповѣдывали слово истины, начиная съ Іакова, князя епископовъ, апостола и мученика. Между святыми на первомъ мѣстѣ поставленъ Іоаннъ Предтеча и первомученикъ Стефанъ. Эти указанія, переживъ цѣлыя столѣтія, остались живыми свидѣтелями іерусалимской генеалогіи разсматриваемой нами литургіи и пріурочиваютъ ея употребленіе къ странамъ Палестинскимъ.

Что сказать о теперешнемъ составѣ этой литургіи? Она сохранилась до насъ въ нѣсколькихъ спискахъ и представляетъ двѣ записи: краткую и пространную. Первая сохранилась на сирскомъ языкѣ и была въ употребленіи у сирійцевъ, не знавшихъ греческаго языка; вторая извѣстна въ греческихъ спискахъ, изъ которыхъ самыми ранними считаются списки Мессинскій, найденный въ Сициліи, и Россанскій, вывезенный изъ Калабріи, съ юга Италіи. Это показываетъ, что они были здѣсь въ употребленіи у южно-италійскихъ грековъ. Мессинскій списокъ относится къ концу X вѣка, а Россанскій—къ XII. Въ этой полной редакціи литургія Іакова изложена съ такими подробностями, которыя на много столѣтій отдаляютъ ее отъ апостольскаго періода и переносятъ въ область широко развитаго церковнаго обряда. Подобное основаніе для сомнѣній въ подлинности можетъ, пожалуй, показаться слабымъ, именно относительно литургіи ап. Іакова, такъ какъ извѣстно, что и въ IV вѣкѣ она уже достигла такихъ обширныхъ размѣровъ, что побудила Василія Великаго заняться ея сокращеніемъ. Но не полнота въ изложеніи, какъ таковая, въ данномъ случаѣ можетъ служить признакомъ неподлинности, а наличность такихъ частей обряда, которыя не могли принадлежать ближайшему послѣ-апостольскому времени. Молитвы на литургіи Апостольскихъ Постановленій очень длинны и многословны, изложеніе ихъ занимаетъ очень много мѣста, но это не мѣшаетъ признавать

литургію VIII книги Постановленій за памятникъ конца III или начала IV вѣка. Но иное прійдется сказать, когда мы разберемъ составъ греческой литургіи ап. Іакова по названнымъ нами спискамъ и познакомимся съ ея содержаніемъ изъ самаго текста. Первыя молитвы отмѣчаютъ ходъ священника отъ порога церкви къ престолу и обозначаютъ разныя стадіи этого пути, если судить по надписямъ надъ молитвами, или, по меньшей мѣрѣ, ихъ неудачное скопленіе. Было совершенно въ порядкѣ вещей открыть литургію молитвою священника за себя, но мы долго не знаемъ этихъ молитвъ въ литургійныхъ записяхъ, да еще при томъ съ такимъ полнымъ славословіемъ, которое могло явиться не прежде 2-го Вселенскаго собора: „благословенъ Ты со святымъ и благимъ и животворящимъ и единосущнымъ Твоимъ Духомъ“. Въ молитвѣ ѳиміама, т.-е. при начатіи кажденія, надъ принесеннымъ ладаномъ говорится о Христѣ, что Онъ есть двухъестественный уголь, коснувшійся устъ пророка, и такимъ образомъ различаются въ Немъ два естества. Согласно съ древними литургіями, литургія открывается молитвами входа сначала народа и священника въ церковь, а потомъ послѣдняго въ алтарь, къ престолу. Но къ чему тутъ обмѣнъ благожеланій между священникомъ и діакономъ, напоминающій соборное теперешнее служеніе и, очевидно, взятый изъ какого-нибудь поздняго служебника? Далѣе пѣснь: Единородный Сыне, трисвятое съ относящейся къ нему молитвой, херувимская пѣснь и ни слова объ оглашенныхъ, какъ будто ихъ и не было. Послѣ перенесенія св. даровъ на престолъ опять молитвы о неосужденномъ предстояніи престолу; по освященіи даровъ указывается, какъ и въ какомъ порядкѣ священникъ раздробляетъ агнца и кладетъ его въ потиръ; причащеніе совершается посредствомъ лжицы; перенесеніе остатковъ въ скевофилакій; и все это заканчивается покаянною молитвою изъ требника.—Даже въ краткой записи, гдѣ устранены многія позднѣйшія дополненія, и опускается изложеніе всей первой части, при ближайшемъ ея разсмотрѣніи оказываются позднѣйшіе наросты и слѣды позднѣйшаго церковнаго языка; напримѣръ, пресв. Дѣва называется *Θεοτόκος*, Духъ Св.—единосущнымъ со Отцомъ и Сыномъ; содержится молитва о вѣрныхъ царяхъ и христіанахъ, создавшихъ монастыри во всѣхъ странахъ міра.

III.

Литургіи Василія Великаго и Іоанна Златоуста. Разборъ свидѣтельствъ о составленіи ими литургій; побужденія, руководившія ими въ этомъ дѣлѣ. Преимущественное употребленіе Златоустовой литургіи на востокѣ. Приблизительно подлинный видъ ея на основаніи историческихъ указаній древнѣйшихъ ея списковъ. Отношеніе Златоустовой литургіи къ Василіевой и къ извѣстной теперь съ именемъ Златоуста.—Источники для изученія литургіи съ VI по XIV вѣкъ. Развитіе и осложненіе литургіи за это время въ предварительной и заключительной частяхъ. Исправленіе литургіи при патріархѣ Филоѳеѣ. Διάταξις, извѣстный съ его именемъ.—Замѣчанія объ исторіи литургіи въ Россіи. Древнѣйшіе славянскіе служебники. Труды митрополита Кипріана по исправленію текста литургіи. Служебники XV—XVI вв. Позднѣйшія измѣненія и исправленія въ текстѣ ихъ. Особенности текста литургіи по служебникамъ XII—XVII вв. сравнительно съ теперешнимъ.

Намъ предстоитъ изученіе восточной литургіи въ одинъ изъ важнѣйшихъ періодовъ ея исторіи, въ тотъ періодъ, отъ котораго мы имѣемъ замѣчательнѣйшія ея записи, связанныя съ именами Василія Великаго и Златоуста. Представляя переработку и упрощеніе литургій преимущественно сирійско-антіохійской отрасли, названныя нами литургіи оттѣснили всѣ прочія и пріобрѣли исключительное историческое и практическое значеніе. Въ настоящее время христіанскіе храмы едва ли не всего востока оглашаются словами этихъ литургій, и современный членъ Восточной церкви, присутствуя при этой службѣ, чувствуетъ себя какъ бы перенесеннымъ въ далекое прошлое, представляя себя свидѣтелемъ тѣхъ же молитвъ и обрядовъ, которыми назидалось религіозное чувство современниковъ Златоуста и каппадокійскаго учителя Василія.

Чтобы понять историческую почву, на которой возникла и сложилась разсматриваемая нами запись литургіи, необходимо оглянуться нѣсколько назадъ. Я сказалъ, что первооснова христіанской литургіи была очень проста и несложна и сосредоточивается на изложеніи той части, которую теперь принято называть канономъ евхаристіи. Обрядовая обстановка была въ зародышѣ, и части, окружающія *ἀναφοράν*, не имѣли опредѣленнаго мѣста и устойчивости. На этой первоосновѣ мѣстныя церкви вырабатывали свои особыя литур-

гійныя формы съ болѣе или менѣе сильно развитымъ обрядовымъ содержаніемъ, вслѣдствіе чего и записи этихъ литургій получили мѣстную обработку и дошли до насъ,—восточныя—въ двухъ главныхъ отрасляхъ: египетско-александрійской и сирійско-палестинской, а западныя—въ нѣсколькихъ, каковы, напримѣръ: галликанская, миланская, мозарабская и римская. Изъ наблюденій надъ этими записями выступаютъ два рода данныхъ, характеризующихъ состояніе литургіи за этотъ періодъ времени. Эти данныя—значительная *полнота* въ составѣ литургій и *разнообразіе* въ ихъ изложеніи—и вызвали происхожденіе литургій, извѣстныхъ съ именемъ Василія Великаго и Златоуста, или такъ называемой отрасли малоазійской. Изученіе литургій до недавняго времени не шло далѣе буквальнаго смысла историческихъ свидѣтельствъ о происхожденіи нашей литургіи, и первое условіе, т.-е. увеличеніе объема литургій, ставили главною причиной появленія новой обработки ихъ въ литургіяхъ Василія и Златоуста. Но остановиться на одномъ этомъ условіи было бы односторонне; это значило бы просмотрѣть другую важнѣйшую мысль, которая участвовала въ созданіи этой новой формы и выходила изъ условій тогдашней церковной жизни. Именно: мы сказали, что главныя области христіанскаго востока заявили уже въ то время свое участіе въ образованіи литургіи, и, какъ результатъ этой дѣятельности, появились уже извѣстныя намъ главныя литургійныя отрасли. Очередь оставалась за молодой столицей Восточной имперіи. Сдѣлавшись центромъ государственной жизни Византіи, она мало-по-малу начинаетъ забирать въ свои руки и заправлять и церковнымъ движеніемъ того времени, а по праву столицы, какъ центра административной власти, она имѣла всѣ средства для достиженія этой цѣли, которыми и не преминула воспользоваться. Она вырабатываетъ свою оффиціальную іерархію, особый порядокъ церковной службы подъ именемъ устава Великой церкви и, выдвигая его на первый планъ, тѣмъ самымъ мало-по-малу оттѣсняетъ и парализуетъ развитіе мѣстныхъ литургическихъ формъ и, наконецъ, вытѣсняетъ совершенно. Эдикты императоровъ, постановленія соборовъ и распоряженія столичной іерархіи все болѣе и болѣе выдвигали церковныя преимущества патріархіи и тѣмъ самымъ ослабляли авторитетъ церквей второстепен-

ныхъ. Литургія Константинопольской церкви, младшая изъ всѣхъ нами названныхъ, образовалась на основѣ этихъ послѣднихъ и по существу своему была эклектическою. Она представляетъ изъ себя не что иное, какъ переработку сирійско-палестинскаго типа, и примыкаетъ такимъ образомъ всего ближе къ литургіи ап. Іакова.

Церковное преданіе, записанное Прокломъ, Константинопольскимъ патріархомъ (V вѣка), въ сочиненіи „о преданіи (παράδοσις) божественной литургіи", первымъ, послѣ Климента Римскаго, установителемъ литургіи считаетъ ап. Іакова, брата Господня, а за нимъ Василія Великаго и ставитъ его дѣятельность въ ближайшую связь съ трудами по части литургіи Златоуста. Въ чемъ состояли эти труды, мы увидимъ дальше, а теперь сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о литургической дѣятельности Василія Великаго вообще, а затѣмъ въ частности о его дѣятельности по преобразованію литургіи въ своей церкви. Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служатъ прежде всего сочиненія кесарійскаго архипастыря, изъ которыхъ видно, что, отзываясь на разнообразныя нужды современной ему церкви, онъ немало заботился о приведеніи въ порядокъ богослуженія и въ этомъ отношеніи пользовался широкой литургической извѣстностью. Св. Григорій Богословъ, безъ сомнѣнія, отмѣтилъ дѣйствительный фактъ изъ многотрудной жизни своего друга, когда въ похвальномъ словѣ сказалъ о Василіи Великомъ, что „онъ оставилъ чинъ молитвъ и заботился объ устройствѣ алтаря, что онъ передалъ устно и изложилъ письменно правила монашеской жизни". Между письмами его сохранилось одно чрезвычайно любопытное въ литургическомъ отношеніи письмо къ неокесарійцамъ, изъ котораго мы не только узнаемъ о составѣ тогдашней утренней службы, но и воочію видимъ Василія, какъ распорядителя, устроителя и, пожалуй, какъ новатора-литургиста, въ столкновеніи съ неокесарійцами, которые ссылались на старинные порядки службы, установленные еще Григоріемъ Неокесарійскимъ, и не хотѣли принимать вводимаго Василіемъ антифоннаго исполненія псалмовъ. Это столкновеніе показываетъ намъ въ кесарійскомъ пастырѣ человѣка съ широкими преобразовательными цѣлями, какъ скоро это требовалось положеніемъ дѣла или выходило изъ принятой и оправдавшейся практики. А отсюда будетъ есте-

ственно вывести и ту мысль, что Василій Великій могъ приняться за исправленіе литургіи, какъ скоро это требовалось нуждами времени; а что эти нужды въ то время дѣйствительно существовали, это мы увидимъ далѣе. Разъясняя побужденія, которыми онъ руководился, вводя у неокесарійцевъ антифонное пѣніе, Василій Великій, хотя и ставитъ на видъ, что вводимый имъ обычай не новый и не его личное изобрѣтеніе, что онъ вошелъ въ практику большей части церквей Востока, но въ то же время не прикрывается авторитетомъ существующаго порядка, какъ ultima ratio, но оправдываетъ себя такимъ замѣчаніемъ: „хороши порядки, введенные Григоріемъ, и хорошо ваше уваженіе къ нимъ, но отъ времени многое сдѣлалось непригоднымъ, а потому нуждается въ исправленіи“. Но, утвердивъ этимъ свидѣтельствомъ тотъ фактъ, что Василій Великій принималъ участіе въ устройствѣ современнаго ему богослуженія, теперь приведемъ и разберемъ историческія данныя, изъ которыхъ видно, что его дѣятельность коснулась и литургіи. На первомъ планѣ стоитъ между ними свидѣтельство патріарха Прокла, который говоритъ слѣдующее: „замѣчая лѣность и небрежность людей, тяготившихся продолжительностію литургіи, Василій Великій, самъ хотя и не считалъ ее содержащею что-нибудь излишнее, но, чтобы отнять у небрежныхъ поводъ тяготиться, передалъ произносить ее болѣе краткимъ образомъ..... посему-то божественный Василій и излагаетъ ее сокращеннѣе, пользуясь этимъ, какъ врачебнымъ средствомъ“. Такъ какъ эти объясненія идутъ тотчасъ же за указаніемъ на литургію Іакова, то весьма вѣроятно, что сокращеніе коснулось именно ея, какъ видно изъ особенной близости между литургіями Василіевой и Іаковлевой и изъ того, что послѣдняя употреблялась въ томъ же самомъ округѣ, гдѣ дѣйствовалъ Василій Великій. — Въ VI-мъ вѣкѣ литургія Василія Великаго получила на востокѣ такой авторитетъ и пользовалась такой широкой извѣстностію, что діаконъ Петръ послѣ 512 года, полемизируя съ пелагіанами и приводя изъ Василіевой литургіи цитаты, писалъ къ африканскому епископу Фульгенцію слѣдующее: „блаженный Василій, епископъ Кесарійскій, въ молитвѣ св. алтаря, которую повторяетъ почти весь Востокъ (pene universus frequentat Oriens), между прочимъ говоритъ: „Даруй, Господи, силу

и покровъ; молимъ, злыхъ содѣлай добрыми, добрыхъ сохрани въ добротѣ". Но весьма близкія по выраженію слова находятся и теперь въ молитвѣ при освященіи даровъ въ литургіи Василіевой. Шестой Вселенскій соборъ въ 32 правилѣ, собственно говоря, повторилъ преданіе, записанное Прокломъ, и сослался на литургію Василіеву въ опроверженіе армянъ, употреблявшихъ при евхаристіи одно вино, не соединенное съ водой.

Мотивомъ, побудившимъ Василія къ иному изложенію литургіи, Проклъ, какъ мы видѣли, считаетъ чрезмѣрное увеличеніе ея состава и охлажденіе христіанъ къ службѣ. Признавая значеніе этого мотива, мы думаемъ еще, что онъ опредѣлилъ только одну сторону дѣла, но сущность богослужебной реформы, пріуроченной къ имени Василія Великаго и Златоуста, лежала глубже: именно, въ дисциплинарныхъ задачахъ того времени, въ стремленіи церковной власти предупредить дѣятельность частныхъ лицъ и дать богослуженію болѣе строгій и устойчивый видъ, что какъ нельзя лучше совпадало съ мѣропріятіями современныхъ соборовъ. Есть и еще одно сказаніе о происхожденіи Василіевой литургіи, сказаніе, не лишенное интереса для характеристики существовавшихъ въ то время воззрѣній на побужденія и личныя отношенія Василія къ этому труду. По смыслу этого сказанія, Василій Великій усердно просилъ Бога сообщить ему благодать мудрости и разумѣнія, чтобы совершать ему приношеніе безкровной жертвы собственными словами (*δι οἰκείων αὐτοῦ ῥημάτων*), и сталъ служить Богу, каждый часъ дня и ночи совершая молитву. По прошествіи шести дней и при наступленіи седьмого, пришедши въ состояніе душевнаго восторга, онъ увидѣлъ въ видѣніи Христа съ апостолами, Который, предложивъ на жертвенникъ хлѣбъ и чашу и сказавъ: „да наполнятся уста твои хваленія", разрѣшилъ ему совершать приношеніе безкровной жертвы согласно съ его желаніемъ, послѣ чего Василій началъ говорить и писать на хартіи такъ: „да исполнятся уста мои хваленія"... и затѣмъ: „Господи, Боже нашъ, сотворившій насъ и приведшій въ сію жизнь"..., т.-е. слова первой молитвы и т. д.

Начало, положенное Василіемъ, было принято, продолжено и получило еще болѣе широкое примѣненіе, когда было

перенесено на почву Константинополя, когда переработку литургіи взялъ на себя одинъ изъ вліятельнѣйшихъ представителей церкви того времени,—разумѣемъ Златоуста. Извѣстно, что Златоустъ, прежде утвержденія своего на каѳедрѣ Константинопольской, былъ пресвитеромъ въ Антіохіи, и здѣсь уже было положено начало славѣ его, какъ проповѣдника. Такимъ образомъ, Златоустъ былъ воспитанъ въ правилахъ антіохійскаго ритуала, и подъ его вліяніемъ должна была произойти та обработанная форма литургіи, которую онъ назначилъ для употребленія въ церквахъ столицы, и которая затѣмъ утвердилась на всемъ востокѣ. Вотъ историческій отвѣтъ на вопросъ о генетической связи, въ которую церковное преданіе ставитъ литургію Златоуста къ литургіи Василіевой. Какъ та, такъ и другая были созданы на одной общей основѣ, которая есть литургія, извѣстная съ именемъ Іакова: какъ та, такъ и другая были ея сокращеніемъ и переработкой. Въ церковномъ преданіи, выразителемъ котораго является патріархъ Проклъ, попытка Златоуста передѣлать литургію Василіеву мотивируется тѣмъ же, чѣмъ и трудъ кесарійскаго пастыря,—и нѣтъ ничего страннаго принять этотъ мотивъ за одно изъ руководительныхъ побужденій, вызвавшихъ Златоуста на подобный трудъ. Кто знаетъ, изъ сочиненій самого же Златоуста, распущенность нравовъ жителей столицы, ихъ эпикурейски-практическое направленіе, тому не можетъ показаться странной эта холодность константинопольцевъ къ богослуженію, ихъ неудовольствіе на длинную службу въ виду привлекательныхъ игръ цирка и сценическихъ представленій. Такіе люди требовали, конечно, короткой службы, и Златоустъ сдѣлалъ для нихъ новую уступку, сокративъ еще болѣе составъ литургіи и приспособивъ къ потребностямъ времени. Но то, что было сдѣлано для одного Константинополя и однимъ изъ мѣстныхъ пастырей того времени, перешло затѣмъ въ общее достояніе всего Востока и стало литургіей для цѣлой половины христіанскаго міра. Чему приписать такой успѣхъ, гдѣ была сила ея вліянія? Конечно, не въ имени Златоуста, а въ томъ центрѣ, изъ котораго вышла его литургія, и гдѣ совершалась ея обработка. А такимъ центромъ была Византія, столица имперіи и всесильный административный пунктъ.

Итакъ, всѣ условія тогдашней исторической жизни соединились для того, чтобы обезпечить успѣхъ новой литургіи: и потребность, заявленная церковью, и нужда въ болѣе краткомъ изложеніи литургіи, и интересы самой столицы, которая стремилась задавать тонъ и направленіе всѣмъ сторонамъ и проявленіямъ тогдашней жизни, какъ церковной, такъ и гражданской. Результатъ не замедлилъ сказаться. Исключительное положеніе литургій Василіевой и Златоустовой обозначилось очень скоро, и перевѣсъ ихъ надъ прочими совершился безъ затрудненія. Уже въ VI вѣкѣ, какъ видно изъ вышеприведенныхъ словъ Петра Діакона, молитвы Василіевой литургіи повторялъ почти весь Востокъ, что ясно указываетъ на широкую извѣстность этого литургійнаго чина. Столѣтіемъ позже замѣчательное свидѣтельство въ этомъ отношеніи даетъ патріархъ Іерусалимскій Софроній († 644), который говоритъ, что Василій Великій и Златоустъ не только оставили послѣ себя литургіи, но что эти послѣднія были въ особомъ, если не сказать въ исключительномъ, употребленіи на всемъ Востокѣ. „Нынѣ“, говоритъ онъ, „преимущественнымъ значеніемъ пользуется (κρατεῖ) священнодѣйство Василія Великаго и Златоуста съ литургіей преждеосвященныхъ даровъ, о которой“, прибавляетъ онъ, „одни говорятъ, что она Іакова, называемаго братомъ Господнимъ, а другіе—первоверховнаго Петра“. О литургіи Іаковлевой, какъ видимъ, не говоритъ ни слова. Отсюда видно, что область ея употребленія болѣе и болѣе сокращалась. Такъ, значитъ, въ VII в. константинопольская литургія вошла въ практику Іерусалимской церкви и оттѣснила на задній планъ бывшую дотолѣ въ употребленіи литургію Іакова. Когда Маркъ, Александрійскій патріархъ XII в., обратился къ извѣстному канонисту Вальсамону съ вопросомъ, какъ смотрѣть на литургіи ап. Іакова, и Марка, то получилъ отвѣтъ въ пользу исключительнаго признанія литургіи Златоуста, какъ образцовой и авторитетной. Патріархъ Александрійскій спрашиваетъ: „должны ли быть принимаемы святой каѳолической Церковью тѣ литургіи, которыя читаются въ странахъ іерусалимскихъ и палестинскихъ, и о которыхъ говорятъ, что онѣ написаны (λειτουργίαι λεγόμεναι συγγραφῆναι) св. апостоломъ Маркомъ и братомъ Божіимъ Іаковомъ?“ Вальсамонъ отвѣчаетъ: каѳолическая Цер-

ковь святѣйшаго и вселенскаго престола Константинопольскаго не принимаетъ этихъ литургій, а потому онѣ должны остаться внѣ употребленія, какъ и многое другое. Потому всѣ церкви Божіи должны слѣдовать обычаямъ Новаго Рима (т.-е. Константинополя) и совершать литургію по преданію вселенскихъ учителей и свѣтильниковъ благочестія св. Іоанна Златоуста и Василія Великаго". Но авторитетъ іерусалимской литургіи былъ засвидѣтельствованъ многими церковно-историческими и каноническими данными, которыя высоко ставили значеніе, по крайней мѣрѣ, литургіи Іаковлевой. Въ ряду этихъ свидѣтельствъ стояло 32 правило Трулльскаго собора, въ которомъ опровергался обычай армянъ совершать евхаристію на одномъ винѣ ссылкою на чинъ священнодѣйствія, преданный письменно Іаковомъ, братомъ Господнимъ по плоти, а затѣмъ Василіемъ Великимъ. Объясняя это правило, Вальсамонъ, не вызываемый никакими вопросами и недоумѣніями, не преминулъ однако высказаться въ смыслѣ мѣстной литургической исключительности, сдѣлавъ слѣдующее замѣчаніе: „замѣть изъ настоящаго правила, что первый, Іаковъ—братъ Господень, бывшій первымъ архіереемъ Іерусалимской церкви, предалъ божественное священнодѣйствіе, которое не извѣстно у насъ, а у іерусалимскихъ и палестинскихъ христіанъ совершается въ великіе праздники. А александрійцы говорятъ, что есть литургія еванг. Марка, которая у нихъ въ большомъ употребленіи. А я на соборѣ и передъ св. патріархомъ говорилъ объ этомъ, когда Александрійскій патріархъ прибылъ въ царствующій градъ; ибо намѣреваясь служить съ нашимъ вселенскимъ патріархомъ въ Великой церкви, онъ хотѣлъ было служить по свитку (*κοντάκιον*) или чину литургіи Іакова, но былъ удержанъ нами и обѣщалъ служить, какъ мы".

Теперь намъ предстоитъ рѣшить главный вопросъ относительно литургій Василія Вел. и Іоанна Златоуста: владѣемъ ли мы ихъ подлиннымъ текстомъ и имѣемъ ли возможность возстановить ихъ первоначальный видъ по тѣмъ даннымъ, которыя находятся въ распоряженіи современной науки для этой цѣли? На эти вопросы, особенно на первый изъ нихъ, историко-литургическая критика можетъ отвѣчать не иначе, какъ отрицательно, и имѣетъ право сказать, что нынѣ извѣстныя съ именемъ Василія Вел. и Златоуста литургіи не

могутъ быть признаны подлинными произведеніями означенныхъ отцовъ. Не говоря про разности между ними въ различныхъ спискахъ, онѣ и въ самыхъ древнихъ изъ нихъ являются съ такими подробностями и въ такомъ видѣ, какихъ не могли имѣть въ эпоху Василія В. и Златоуста. Если, съ одной стороны, по сравненію съ другими записями литургій александрійскихъ, сирійскихъ и безыменныхъ наша теперешняя литургія и можетъ быть названа сокращенною, зато, съ другой стороны, она представляетъ такіе обряды и дѣйствія, такія молитвы, какихъ въ то время не было и быть не могло.

Для провѣрки теперяшняго текста нашихъ литургій и сужденія объ авторитетности его, мы имѣемъ два рода данныхъ: 1) историческія свидѣтельства о составѣ современной Златоусту литургіи и 2) древнѣйшіе ея списки, изъ которыхъ самымъ старшимъ признается Барбериновъ, а потомъ списки позднѣйшіе—древніе, греческіе и славянскіе, евхологіи. Остановимся сначала на данныхъ перваго рода. Для этой цѣли весьма важное средство заключается въ *словахъ* Златоуста. Въ сочиненіяхъ его, относящихся къ антіохійскому и константинопольскому періоду его дѣятельности, сохранилось немало цѣнныхъ указаній на составъ тогдашней литургіи. Хотя эти указанія дѣлаются не въ интересѣ литургическомъ и далеко не обнимаютъ полнаго состава литургіи, тѣмъ не менѣе они проливаютъ свѣтъ на отдѣльныя части тогдашней службы и помогаютъ возстановить ея детали [1]). Сдѣлаемъ теперь опытъ сравненія нынѣшняго тек-

---

[1]) На этотъ путь изученія литургіи въ свое время обратилъ серьезное вниманіе Бингамъ. Въ своемъ извѣстномъ сочиненіи: Origines ecclesiasticae онъ сдѣлалъ извлеченіе изъ сочиненій Златоуста и собралъ всѣ мѣста, относящіяся до литургіи его времени, въ особомъ отдѣлѣ: Epitome antiquae liturgiae ex genuinis scriptis Chrisostomi. Но трудъ Бингама, сдѣланный съ величайшимъ стараніемъ и добросовѣстностію ученаго, имѣетъ тотъ недостатокъ, что слѣдуетъ не порядку литургіи въ изложеніи извлеченнаго матеріала, но приводитъ его въ порядкѣ парижскаго изданія сочиненій Златоуста—изданія неполнаго. Этотъ недостатокъ отчасти былъ устраненъ Клавдіемъ де-Санктесомъ, но его очеркъ бѣднѣе по содержанію и имѣетъ меньше научнаго достоинства. Изъ нашихъ отечественныхъ ученыхъ первый обратилъ вниманіе на этотъ вопросъ преосвящ. Филаретъ Черниговскій въ своемъ капитальномъ трудѣ: *„Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣсн п нія греческой церкви“*. Его сравни-

ста литургіи Златоуста съ тѣмъ, что извѣстно о составѣ ея по сочиненіямъ Златоуста и другимъ источникамъ.

Въ нашемъ служебникѣ изложеніе чина литургіи начинается съ проскомидіи. Во времена Златоуста эта часть замѣнялась приношеніемъ даровъ къ алтарю передъ началомъ литургіи вѣрныхъ, по выходѣ изъ церкви оглашенныхъ и кающихся. Первая часть литургіи, происходившая до этого акта, во времена Златоуста продолжала сохранять тотъ же дидактическій или общелитургическій характеръ, что и въ литургіяхъ предшествующаго времени. Таинственный смыслъ и символическую обстановку съ проскомидіею и малымъ входомъ она получила уже послѣ Златоуста. А въ его время литургія, какъ и большая часть службъ, начиналась привѣтствіемъ священника: „миръ всѣмъ“, и затѣмъ слѣдовали молитвы, близкія по содержанію къ нашимъ эктеніямъ. „При непосвященныхъ“, говоритъ Златоустъ, „мы возносимъ молитвы, прося за больныхъ, о плодоносіи земли, о вселенной, о сушѣ и морѣ“. Въ эту часть литургіи входило пѣніе псалмовъ, чтеніе ветхо- и новозавѣтныхъ книгъ; но въ какомъ порядкѣ они слѣдовали и какое мѣсто занимали въ составѣ литургіи, этого сказать не можемъ. Знаемъ только изъ Златоуста, что чтеніе это предварялось возгласомъ діакона: „*προσχόμεν*—вонмемъ“, повторявшимся нѣсколько разъ. Затѣмъ входилъ на каѳедру чтецъ и начиналъ чтеніе пророчествъ словами: „Сія глаголетъ Господь“. Пѣніе псалмовъ удержалось и въ нашей литургіи въ пѣніи антифоновъ, но чтенія изъ В. Завѣта совсѣмъ оставлены. Впрочемъ они стали выходить изъ употребленія съ очень давняго времени, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ихъ перестали предлагать даже во времена Златоуста.—На малый входъ у Златоуста не находится указаній. Евангеліе читалось діакономъ, а народъ предварялъ и сопровождалъ его возгласомъ: „*δόξα σοι, κύριε*,—слава Тебѣ, Господи“. Служащій священникъ всходилъ на каѳедру и произносилъ поученіе. Пѣнія *трисвятого* и мо-

---

тельный очеркъ обрядовыхъ разностей Златоустовой литургіи, несмотря на нѣкоторую неполноту и частные промахи, есть лучшее и вполнѣ доступное пособіе при изученіи вопроса объ отношеніи теперяшняго литургійнаго чина къ практикѣ Златоустова времени. На основѣ изслѣдованія преосвящ. Филарета держится большая часть нашихъ ученыхъ, дополняя и разъясняя фактическую сторону новыми указаніями.

литвы, съ нимъ соединенной, не было при Златоустѣ, потому что трисвятое введено было въ употребленіе послѣ Златоуста. Θеофанъ въ своей хроникѣ разсказываетъ, что въ Константинополѣ во времена Прокла, патр. Константинопольскаго († 447), при имер. Θеодосіи младшемъ, было продолжительное землетрясеніе. Во время общественныхъ молебствій по этому случаю одинъ отрокъ былъ поднятъ на небо и тамъ слышалъ пѣніе ангеловъ словами трисвятой пѣсни. Опустившись на землю, онъ передалъ слышанное присутствовавшимъ. Съ этого времени и было установлено пѣніе трисвятого. Императрица Пульхерія и Θеодосій распространили употребленіе этого гимна по всему востоку [1]).—Затѣмъ діаконъ возглашалъ: „вѣрные, объ оглашенныхъ помолимся!“ и приглашалъ самихъ оглашенныхъ молиться о себѣ и своихъ нуждахъ. Молитвы за оглашенныхъ въ словахъ Златоуста излагаются гораздо полнѣе, чѣмъ въ нынѣшней литургіи и, очевидно, приспособлены были къ ихъ положенію въ церкви и обусловлены тогдашнею церковною дисциплиною относительно падшихъ и оглашенныхъ. Вотъ какъ излагаетъ Златоустъ молитвы объ оглашенныхъ въ церкви своего врѣмени, разъясняя ихъ содержаніе и смыслъ для назиданія своихъ слушателей. Діаконъ приглашалъ присутствующихъ къ участію въ молитвѣ словами: „Помолимся прилежно объ оглашенныхъ, чтобы премилосердый Богъ услышалъ молитву ихъ, отверзъ ихъ сердца къ разумѣнію того, что око не видѣ и ухо не слыша и на сердце человѣку не взыде. Да научитъ ихъ ученію истины; да всѣетъ въ сердца ихъ страхъ Божій и укрѣпитъ въ вѣрѣ. Да откроетъ имъ евангеліе правды: да дастъ имъ божественный смыслъ, чистыя мысли и добродѣтельное житіе: во всякое время помышлять о томъ, что Божіе, и поучаться; въ законѣ Его пребывать день и ночь. Прилежнѣе помолимся о нихъ, да избавитъ ихъ отъ всякаго лукаваго и недостойнаго дѣла, отъ всякаго діавольскаго грѣха и всякаго обстоянія противника. Да

[1]) Въ Василіевомъ минологіи подъ 25 сент. (ч. I стр. 67) разсказывается, что отрокъ слышалъ трисвятую пѣснь безъ прибавленія: „распныйся за ны“,—ὅτι οἱ τῶν ἀγγέλων χοροὶ χώρις τῆς προσθήκης τοῦ· ὁ σταυρωθεὶς δι ἡμᾶς· ψάλλουσι τὸν τρισάγιον ὕμνον. Бывшіе въ литаніи пѣли съ этимъ прибавленіемъ θεοπασχιτῶν. Эта еретическая прибавка и была причиной землетрясенія, прекратившагося съ ея уничтоженіемъ.

удостоитъ ихъ во время благопотребное омовенія, пакибытія, отпущенія грѣховъ, одежды нетлѣнія. Да благословитъ входы и выходы ихъ, всю жизнь ихъ, домы ихъ и домочадцевъ. Да умножитъ дѣтей ихъ, благословитъ ихъ и приведетъ въ мѣру возраста. Да направитъ къ лучшему намѣренія ихъ. Ангела мира просите, оглашенные. Просите о томъ, чтобы все предлежащее вамъ было мирно, миренъ настоящій день и всѣ дни жизни вашей. О христіанской кончинѣ молитесь. Предадите себя самихъ живому Богу и Христу Его". Легко видѣть, какъ подробны были эти молитвы во времена Златоуста. Слѣдуетъ ли сокращенное изложеніе этихъ молитвъ въ нынѣшней литургіи считать дѣломъ св. Златоуста, какъ утверждаютъ тѣ, которые признаютъ подлинное происхожденіе нынѣшней Златоустовой литургіи отъ св. Златоуста? Не думаемъ,—потому что институтъ оглашенныхъ въ эпоху Златоуста былъ живымъ явленіемъ тогдашней церковной дисциплины и близко соприкасался съ областію богослуженія. Прошенія за оглашенныхъ, какъ они излагаются въ словахъ Златоуста, связаны непосредственно съ тоговременнымъ состояніемъ этого церковнаго учрежденія, и едва ли Златоустъ наложилъ бы свою руку на эту часть литургіи, такъ полно отвѣчавшую тогдашей церковной практикѣ. Естественнѣе предположить, что эти молитвы и прошенія выходили мало-по-малу изъ употребленія вмѣстѣ съ ослабленіемъ церковной дисциплины относительно оглашенныхъ и повсюдныхъ распространеніемъ крещенія младенцевъ. Въ современной же Златоусту церкви не только эта практика относительно оглашенныхъ была еще въ силѣ, но молились тогда даже за бѣсноватыхъ, кающихся и готовящихся къ просвѣщенію.

Переходъ ко второй части литургіи Златоустъ представляетъ въ слѣдующихъ чертахъ: „послѣ того, какъ не могущіе участвовать въ святой трапезѣ будутъ удалены изъ священной ограды, бываетъ другая молитва, во время которой всѣ мы падаемъ на полъ и всѣ заразъ поднимаемся. Затѣмъ, когда священникъ преподаетъ миръ, мы цѣлуемъ другъ друга". Такимъ образомъ освященію даровъ или канону евхаристіи предшествовала общая молитва вѣрныхъ и лобзаніе мира. Вмѣсто великаго входа происходило принесеніе на алтарь даровъ евхаристіи. По извѣстіямъ нѣкото-

рыхъ церковныхъ писателей, пѣснь: „Иже херувимы“ была введена при патріархѣ Іоаннѣ Схоластикѣ, во 2-й половинѣ VI вѣка. Ему же приписываютъ составленіе и введеніе въ службу пѣсни: „Вечери Твоея тайныя“, но на основаніяхъ не достаточно твердыхъ. Не было при Златоустѣ и читаемой теперь священникомъ во время херувимской пѣсни молитвы: „Никто же достоинъ“, потому что молитва эта имѣетъ ближайшее отношеніе къ херувимской пѣсни и образу великаго входа. Слѣдующая часть или литургія вѣрныхъ, судя по указаніямъ въ словахъ Златоуста, совершалась въ томъ порядкѣ, какъ излагается въ нынѣшнемъ служебникѣ. Но относительно подробностей изложенія молитвъ канона евхаристіи, подробностей содержанія эктеній, вообще того, что касается текста молитвъ и возгласовъ, на это отвѣчать положительно едва ли возможно теперь. Изъ Златоуста намъ извѣстно только главное и существенное въ этой части; что же касается частностей и подробностей текстуальныхъ, того, что могло бы дать понятіе о записи литургійныхъ молитвъ, на эти вопросы Златоустъ положительнаго отвѣта не даетъ. Отмѣчу только двѣ-три выдержки, изъ которыхъ видно, что въ текстѣ канона евхаристіи нѣкоторыя мѣста были изложены иначе, чѣмъ теперь. Перечисляя предметы благодаренія, которое возносится Богу на этой молитвѣ, онъ говоритъ: „благодаримъ, что Онъ освободилъ отъ заблужденія родъ человѣческій, что приблизилъ далеко разстоящее, надежды не имѣющихъ и безбожныхъ въ мірѣ сдѣлалъ Своею братіею и сонаслѣдниками. О сихъ-то и объ этомъ-то благодаря, приступаемъ къ жертвеннику“. Въ другомъ мѣстѣ приводитъ выдержку изъ молитвы въ такихъ выраженіяхъ: „во время приношенія возсылаемъ и молитву о прегрѣшеніяхъ, говоря: если волею или неволею согрѣшили, прости“. Но эти слова буквально не читаются въ теперешней литургіи Златоуста. Изъ этой части, въ сравненіи съ нынѣшнею литургіею, мы должны исключить: символъ вѣры, который былъ введенъ въ употребленіе на литургіи Константинопольской церкви патр. Тимоѳеемъ въ 510 году; дотолѣ символъ вѣры читали въ Константинополѣ только однажды въ годъ — въ великую пятницу, когда совершалось торжественное крещеніе (*исповѣданіе*) оглашенныхъ. Таково свидѣтельство объ этомъ Ѳеодора Чтеца. Не было, конечно, и вводныхъ словъ

передъ молитвою освященія даровъ: „Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа“... Тропари: „во гробѣ плотски“, „Воскресеніе Христово видѣвше“, произносимые послѣ пріобщенія священнослужащихъ, составлены Іоанномъ Дамаскинымъ и, слѣдовательно, введены не ранѣе, какъ въ его время. Причащеніе также происходило нѣсколько иначе. Въ концѣ литургіи пѣснь: „Да исполнятся уста наша“ введены при патр. Сергіи. Вообще конецъ литургіи былъ короче теперешняго, и слова: „Въ мирѣ изыдемъ“ относились къ выходу изъ церкви присутствующихъ. Наконецъ, всѣ обрядовыя указанія, помѣщаемыя въ нашемъ служебникѣ, какъ поступать на литургіи священнику и дьякону, не только не принадлежатъ времени Златоуста, но не встрѣчаются и въ позднѣйшихъ спискахъ литургіи до XIII—XIV вѣковъ. А потому изъ Златоустовой литургіи слѣдуетъ исключить отдѣлъ о входныхъ молитвахъ священника, объ облаченіи служащихъ, опредѣленныя правила насчетъ времени и порядка кажденія, объ антиминсѣ, дѣйствіяхъ со звѣздицей и покровами надъ св. дарами, правила о способѣ причащенія и соединенные съ нимъ молитвы и обряды; едва ли была заамвонная молитва и раздаяніе антидора.

Сравнимъ теперь нашъ порядокъ литургіи съ изложеніемъ его по списку Барберинову. Списокъ этотъ, открытый въ Италіи и находящійся теперь въ библіотекѣ графовъ Барберини, впервые былъ изданъ Гоаромъ и помѣщенъ въ его Евхологіи вмѣстѣ съ тремя другими, уже болѣе поздняго происхожденія, списками литургіи Златоустовой [1]). Гоаръ относитъ его къ IX столѣтію, а Бунзенъ къ VIII вѣку [2]), но ни тотъ ни другой не приводятъ основаній въ пользу своихъ мнѣній, а палеографическіе признаки въ этомъ отношеніи не имѣютъ рѣшающаго значенія. Можно утверждать только одно,—что этотъ списокъ самый древній изъ всѣхъ, намъ извѣстныхъ, и знакомитъ съ составомъ литургіи Златоустовой по записи IX—X вѣка. Но какую бы цѣнность ни имѣла эта запись, какъ документъ литургическій, все же она отстоитъ на четыре или пять вѣковъ отъ того времени, которое намъ нужно провѣрить, а въ этотъ промежутокъ могло

---

[1]) *Εὐχολογ.* p. 98.

[2]) Сн. *Порфирія* Аѳонъ, 465—466.

войти въ составъ литургіи много новаго, и кто поручится, что въ этой редакціи сохранился до насъ подлинный текстъ Златоустовой литургіи?—Въ Барбериновомъ спискѣ записаны только тѣ части литургіи, которыя положено совершать священнику, да и тѣ обозначаются только кратко, въ общихъ выраженіяхъ: нѣкоторыя возглашенія (эктеніи) діакона и народа (или пѣвцовъ). Здѣсь уже помѣчены молитвы священника, читаемыя на литургіи оглашенныхъ и вѣрныхъ, но обрядоваго порядка, какъ и въ большей части древнихъ списковъ, совсѣмъ не обозначено, а только можно догадываться о ходѣ литургіи по содержанію и порядку читаемыхъ молитвъ. Прослѣдимъ же по этимъ рубрикамъ составъ этой древнѣйшей литургіи и ея отношеніе къ нынѣшнему служебнику и къ соотвѣтствующимъ молитвамъ литургіи Василіевой.

Литургія по Барберинову списку начинается молитвою священника безъ надписи объ ея назначеніи, но по содержанію она соотвѣтствуетъ той, которую священникъ произноситъ теперь послѣ проскомидіи предъ св. дарами, то-есть молитвѣ предложенія—*εὐχὴ τῆς προθέσεως*, потому что здѣсь читается: *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἀμνὸν ἄμωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο.* Но эта молитва не та, которая теперь положена на этомъ мѣстѣ въ литургіи Златоуста и Василія Вел., а совершенно новая. Судя по содержанію, она болѣе прилична канону евхаристіи, такъ какъ содержитъ прошеніе о пресуществленіи даровъ; вѣроятно, она читалась послѣ положенія даровъ на алтарь, въ началѣ литургіи вѣрныхъ, а къ началу литургіи попала по соотвѣтствію древняго акта приношенія съ теперешнею проскомидіею. Существованіе этой молитвы въ Барбериновомъ спискѣ показываетъ, что въ то время проскомидія уже совершалась передъ началомъ литургіи, то-есть занимала теперешнее ея мѣсто. Но самый Барбериновъ списокъ не дѣлаетъ на проскомидію никакихъ указаній. Кромѣ того, въ немъ замѣчается пробѣлъ въ перечисленіи молитвъ, и нѣтъ молитвъ антифоновъ.—Слѣдующая молитва—*εὐχὴ τῆς εἰσόδου* [1]), или молитва входа,

[1]) Эта молитва въ синод. служебн. № 345 полагаетея предъ пренесеніемъ даровъ на престолъ.

разумѣется, священника въ алтарь, опять не та, что читается подъ этимъ именемъ въ теперешней литургіи Златоуста и Василія Вел., но по содержанію соотвѣтствуетъ.—Третья молитва трисвятого, *τοῦ τρισαγίου* [1]), опять не та и длиннѣе нашей. Четвертая молитва — *εὐχὴ τῆς καθέδρας τοῦ θυσιαστηρίου*, молитва горняго мѣста. Въ теперешней литургіи Златоуста такой молитвы нѣтъ такъ же, какъ и въ Василіевой, но она есть въ Барбериновой литургіи Василіевой. Эта молитва произносилась при восхожденіи на горнее мѣсто, послѣ входа въ алтарь, и не имѣетъ мѣста въ теперешнихъ служебникахъ, вѣроятно, потому, что стала считаться принадлежностію архіерейскаго служенія. И изъ самаго ея содержанія видно, что она произносилась при благословеніи народа знаменіемъ креста, которое впослѣдствіи было замѣнено осѣненіемъ посредствомъ трикирія и дикирія.—Молитвы предъ евангеліемъ нѣтъ въ Барбериновомъ спискѣ, какъ и во многихъ другихъ позднѣйшихъ спискахъ литургіи Златоустовой.—Молитвы херувимской пѣсни не положено. Слѣдующая молитва—предложенія или *προσκομιδῆς*—та же, какая читается и въ теперешнемъ служебникѣ, по поставленіи св. даровъ на престолъ, послѣ великаго входа. Изъ надписанія ея въ Барбериновомъ спискѣ видно, что тогда существовали великій входъ и пѣніе херувимской пѣсни. Вотъ это названіе: „молитва приношенія св. Іоанна Златоуста по поставленіи св. даровъ на трапезѣ и по окончаніи народомъ таинственной пѣсни“.—Въ молитвѣ по освященіи св. даровъ есть одно небольшое, въ строчку, прибавленіе, взятое изъ литургіи Іакова. Конецъ литургіи гораздо короче и опускаетъ много обрядовыхъ подробностей, относящихся къ появленію св. даровъ и ихъ перенесенію на жертвенникъ. Нѣтъ заамвонной молитвы, ни тропарей, ни краткой эктеніи, но послѣ благодарственной молитвы священника, по пріобщеніи, діаконъ возглашаетъ: „въ мирѣ изыдемъ“, и этимъ литургія оканчивается [2]).

---

[1]) Служебн. № 346 л. 21.

[2]) Греческая литургія по списку X или XI вѣка изъ библіот. Воскресенскаго Ново-Іерусалимскаго монастыря также обозначаетъ порядокъ молитвъ, читаемыхъ священникомъ, и не упоминаетъ объ обрядахъ и чтеніяхъ, ихъ прерывающихъ. Она начинается молитвою третьяго антифона, потомъ слѣдуетъ молитва входа, далѣе—молитва трисвятого. Даль-

Изученіе Златоустовой литургіи на основаніи двухъ указанныхъ нами источниковъ приводитъ къ тому заключенію, что литургія Златоустова въ цѣломъ видѣ, какъ она читается въ теперешнемъ служебникѣ, не можетъ быть признана произведеніемъ Златоуста и носитъ въ своемъ составѣ разности даже сравнительно съ изложеніемъ ея по списку IX—X вѣка. Разности эти сосредоточиваются главнымъ образомъ около двухъ пунктовъ: около предварительной части, или проскомидіи, и части заключительной, которая въ древнихъ спискахъ отличалась большею краткостію и не была обставлена такъ симметрично, какъ это сдѣлано въ позднѣйшихъ служебникахъ. Что же касается до средней части, или литургіи вѣрныхъ, то этотъ отдѣлъ (за исключеніемъ развѣ начала съ великимъ входомъ) представляется вполнѣ сформированнымъ и чуть ли не вездѣ въ молитвахъ сходнымъ съ теперешнимъ изложеніемъ, а это послѣднее подходитъ весьма близко къ записямъ самодревнѣйшимъ.

Намъ слѣдовало бы сказать теперь о характеристическихъ особенностяхъ литургіи Василіевой и опредѣлить ея отношеніе къ Златоустовой, но эти вопросы, несмотря на существующее ходячее ихъ рѣшеніе, при настоящихъ научныхъ средствахъ не могутъ быть рѣшены положительно. Дѣло въ томъ, что Василіева литургія такъ же, какъ и Златоустова, не дошла до насъ въ тоговременномъ спискѣ, но извѣстна изъ болѣе позднихъ, именно въ спискѣ XI вѣка, который уже по тому самому не можетъ обезпечить подлинности заключающагося въ немъ текста. Да притомъ ни въ сочиненіяхъ Василія Вел., ни въ другихъ источникахъ мы не имѣемъ данныхъ для возстановленія ея первоначальнаго

нѣйшее послѣдованіе до сугубой эктеніи послѣ евангелія опущено. Сугубая эктенія помѣщена, но записаны только начальныя слова прошеній. Молитва протяжнаго моленія одна и та же, что и теперь въ литургіи. Молитвы во время евангелія нѣтъ, какъ не упоминается о чтеніи апостола и евангелія. Въ нѣкоторыхъ Венеціанскихъ изданіяхъ, по словамъ Гоара, этой молитвы не находится, а въ другихъ читается та молитва, что и въ нынѣшней Златоустовой литургіи: „Вовсіяй въ сердцахъ нашихъ“. Въ спискѣ Крипто-ферратскомъ эту молитву, повидимому, читаетъ діаконъ (Goar, p. 102). Въ служебн. № 345 вмѣсто этой молитвы читается: „Словесъ ради святыхъ прощеніе ми даруй“—одна изъ покаянныхъ. Далѣе молитва за оглашенныхъ. Молитвы херув. пѣсни нѣтъ. При перенес. св. даровъ въ служ. № 346 л. 10 другая.

текста. Приводимое же Петромъ Діакономъ VI вѣка одно мѣсто изъ литургіи Василіевой [1]), хотя и подходитъ по содержанію къ словамъ теперешней молитвы канона евхаристіи („благихъ сохрани въ благости, злыхъ по человѣколюбію содѣлай благими"), но буквально не читается и представляетъ амплификацію теперешняго болѣе краткаго текста. Обычное рѣшеніе вопроса объ отношеніи Златоустовой литургіи къ Василіевой—рѣшеніе въ томъ смыслѣ, что первая есть сокращеніе послѣдней, не настолько твердо и основательно, чтобы ему можно было дать полную вѣру и остановиться безъ дальнѣйшихъ разсужденій. Въ огромномъ большинствѣ литургійнаго текста это дѣйствительно такъ, но дѣлать отсюда общее заключеніе было бы поспѣшно. Если бы литургіи Василія Вел. и Златоуста дѣйствительно стояли въ такой связи, и все ихъ отношеніе исчерпывалось разностію количественною, тогда онѣ должны были бы представлять не болѣе, какъ сокращеніе одна другой. Но на самомъ дѣлѣ есть разности и качественныя, которыя выражаются въ господствѣ иного міросозерцанія, въ иныхъ формулахъ молитвъ и даже въ количественномъ отношеніи перевѣсъ остается иногда за литургіею Златоуста. Молитва по совершеніи проскомидіи въ Барбериновомъ спискѣ иная для литургіи Златоустовой, иная—для Василіевой [2]); въ теперешнемъ служебникѣ удержана одна и та же молитва для обѣихъ литургій, именно та, которая читается въ Барбериновомъ спискѣ въ литургіи Василіевой: „Боже, Боже нашъ". Она заимствована изъ литургіи ап. Іакова.—Молитвы, читаемыя священникомъ во время малаго входа, въ обѣихъ литургіяхъ также различны по Барберинову списку; теперь принята одна и та же, заимствованная изъ литургіи Василіевой.—Молитвы объ оглашенныхъ и вѣрныхъ, при тожествѣ общаго содержанія, отличаются по изложенію и въ литургіи Златоустовой нѣсколько длиннѣе соотвѣтствующихъ молитвъ въ литургіи

---

[1]) Именно, онъ говоритъ, что въ его время весь Востокъ зналъ и повторялъ слѣдующія слова молитвы Василіевой: dona, Domine, virtutem et tutamentum: malos, qui sumus, bonos facito; bonos in bonitate conserva: omnia enim potes, nec est, qui contradicat tibi: cum enim volueris, et nullus resistit voluntati tuae.

[2]) Собран. др. литург., перев., II стр. 58, 120.

Василіевой [1]). Относительно второй молитвы вѣрныхъ кромѣ того надобно замѣтить, что она отличается отъ Златоустовой и по содержанію. Она, какъ видно, составлена въ то время, когда проскомидія еще не была особою предварительною частью литургіи, но удерживала древне-христіанскій характеръ приношенія, на что указываютъ выраженія: „ниспосли Духа Твоего на дары, которые имѣютъ быть предложены—*δώρων μελλόντων προτίθεσθαι*". Въ литургіи Златоустовой эта черта оставлена и, конечно, потому, что въ это время дары уже были предложены и проскомидія совершена [2]).—Молитва приношенія—*προσκομιδῆς*—послѣ херувимской пѣсни, по поставленіи св. даровъ на престолъ, въ литургіи Василія Великаго иная, чѣмъ въ Златоустовой, и заимствована изъ литургіи Іакова.—Молитва предъ причащеніемъ надъ преклонившими главы также нѣсколько длиннѣе въ Златоустовой литургіи. Иная полагается молитва послѣ перенесенія даровъ на жертвенникъ. Она заимствована цѣликомъ изъ литургіи Іакова.

Слѣдовательно, отношеніе двухъ этихъ записей литургій не исчерпывается количественнымъ, но должно быть распространено и на самое ихъ содержаніе. Одинаковость въ общемъ строѣ обѣихъ литургій и замѣчательное сходство въ самомъ содержаніи показываетъ только, что обѣ эти литургіи создались на одной общей основѣ, которую мы, несомнѣнно, должны признать въ литургіи палестинско-антіохійской церкви. Василіева литургія стоитъ ближе къ этому типу, чѣмъ Златоустова, и составляетъ какъ бы переходную ступень отъ антіохійской къ константинопольской отрасли и удержала болѣе чертъ сходства съ первою. Стоитъ сравнить Василіеву литургію съ литургіей ап. Іакова и Апостольскихъ Постановленій, и мы найдемъ между ними черты буквально сходныя. Вообще литургія Василіева сохранила болѣе чертъ древняго строя, чѣмъ Златоустова, и есть древнѣйшая въ сравненіи съ нею литургійная форма. Когда литургія Златоустова получила теперешній видъ, прежнія формы уже утратили свое практическое значеніе и были мало-по-малу вытѣсняемы этою новою сокращенною редакціей. Какъ ближай-

[1]) Ibid. стр. 61, 122.
[2]) Ibid. стр. 62, 122.

шая преемница іерусалимской литургіи Іакова и ея переработка, Василіева литургія сама испытала ея участь и была въ константинопольскомъ округѣ оттѣснена на задній планъ и осталась внѣ постояннаго употребленія. Вначалѣ она, вѣроятно, употреблялась въ большіе праздники и дни постные, когда отправлялось болѣе продолжительное и торжественное богослуженіе, но потомъ, какъ извѣстно, употребленіе ея ограничено было десятью—одиннадцатью днями, согласно съ теперешнимъ обычаемъ, и это большею частію дни поста. Одно древнее правило приписываетъ установку этого числа Константинопольскому патріарху Никифору, который назначилъ отправлять ее кромѣ того и 14 сент., въ день Воздвиженія. По словамъ правила, вопросъ о времени и срокахъ совершенія литургіи Василіевой былъ разсматриваемъ и рѣшаемъ на соборѣ патріархомъ Тарасіемъ и его преемникомъ Никифоромъ. Тарасій высказалъ мнѣніе о совершеніи этой литургіи и въ большіе праздники, каковы: Пятидесятница, Преображеніе, Срѣтеніе, но Никифоръ не согласился съ нимъ, замѣтивъ, что Василіева служба неудобна въ эти дни, какъ праздничные [1]). Недоумѣнія насчетъ времени отправленія Василіевой литургіи продолжались и долго спустя, а у насъ на Руси возникали даже въ XIV вѣкѣ. Митрополиты Кипріанъ и Фотій рѣшали этотъ вопросъ въ смыслѣ теперешней практики.

Константинопольскою отраслью закончился кругъ самостоятельнаго развитія литургіи на востокѣ. Это была послѣдняя форма, выработанная на почвѣ христіанскаго востока, и въ ней-то онъ нашелъ лучшее выраженіе своихъ культовыхъ и церковныхъ воззрѣній. Съ этою формою заканчивается вообще древній періодъ ея исторіи, отличительнымъ признакомъ котораго можно считать дѣятельность церкви надъ обработкою и систематизаціею главныхъ частей, надъ установкою ея однообразныхъ типическихъ формъ. Правда, исторія литургіи идетъ гораздо дальше IV—V вѣка, на которомъ мы теперь остановились, но дальнѣйшая исторія ея несравненно скуднѣе и уже и ограничивается обработкою деталей и фиксированіемъ обрядовой стороны. Но округленность и законченность литургіи, съ какими она

[1]) *Pitra*, Juris.... II, 321.

является въ теперешнемъ служебникѣ, есть уже результаты продолжительной работы и достигнуты были вполнѣ лишь съ печатными изданіями служебника.

Для послѣдующаго періода литургіи мы имѣемъ сравнительно немного источниковъ, и вотъ причина, почему дальнѣйшее развитіе и установка литургійныхъ формъ не могутъ быть прослѣжены со всею строгостію и отчетливостію.— Литургіи Златоуста въ тотъ періодъ, на которомъ мы остановились, недоставало полноты въ первой, предварительной ея части—и, прежде всего, проскомидіи, тѣхъ драматическихъ подробностей, съ которыми совершается литургія оглашенныхъ въ настоящее время, точно такъ же, какъ и широко-развитаго символизма въ другихъ частяхъ. Стоя еще довольно близко къ перво-христіанскому воззрѣнію на евхаристію, какъ на благодарственный актъ, литургія временъ Златоуста избираетъ орудіемъ своимъ слово и посредствомъ его выражаетъ свое содержаніе. Внѣшняя, символическая часть развивается впослѣдствіи, когда простымъ первоначально историческимъ актамъ стали придавать возвышенное, духовное значеніе, и когда, съ паденіемъ непосредственнаго чувства вѣры, явилась надобность окружить этотъ хвалебно-благодарственный богослужебный актъ символическою обрядовою обстановкою и ею поддержать энергію и живость христіанскаго чувства.

При скудости достовѣрнаго матеріала для исторіи восточной литургіи ближайшаго къ Златоусту времени и вообще ранней средневѣковой эпохи и при отсутствіи ясныхъ указаній историческихъ, вниманіе наше тѣмъ съ большею благодарностію должно останавливаться на истолковательныхъ трудахъ касательно богослуженія, вышедшихъ изъ-подъ пера восточныхъ литургистовъ - толкователей. Рядъ ихъ идетъ съ того пункта, на которомъ остановилась наша исторія литургіи, именно, съ VI—VII вѣка; разумѣемъ: Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника, Іакова Эдесскаго, патр. Германа и Ѳеодора Андидскаго, Симеона Солунскаго, Николая Кавасилу и другихъ, въ истолковательныхъ трудахъ которыхъ сохранились указанія на составъ современной имъ литургіи. Впрочемъ, названные нами отцы были толкователями богослуженія и не имѣли намѣренія излагать его исторію

или входить въ подробности совершенія литургіи. У нихъ на первомъ планѣ были цѣли литургико-экзегетическія Историко-литургическій элементъ въ ихъ сочиненіяхъ значительно ослабленъ этою истолковательною стороною. Чтобы воспользоваться историческими данными, разсѣянными въ сочиненіяхъ названныхъ нами писателей, нужно сначала высвободить историческій матеріалъ изъ-подъ облекающей его экзегетической рамки, очистить отъ посторонней примѣси и дать ему самостоятельное значеніе. Прилагая этотъ пріемъ къ изученію по даннымъ источникамъ исторіи литургіи на востокѣ въ теченіе средне-вѣковаго періода, мы находимъ первое указаніе на то, что во времена Констант. патр. Германа, то-есть въ VIII вѣкѣ, проскомидія уже составляла особую, предварительную часть, что литургія въ это время была обставлена многими подробностями, какія мы находимъ записанными въ служебникахъ, намъ современныхъ. Значитъ, по сравненію съ первоначальною своею редакціею, Златоустова литургія сдѣлала уже видный шагъ впередъ. Она сформировалась теперь и въ тѣхъ несущественныхъ своихъ частяхъ, которыя ускользали до времени отъ прочной постановки, и достигла значительной округленности, связности и обработанности въ подробностяхъ второстепенныхъ и менѣе важныхъ. Кто прочтетъ толкованія на литургію Максима Исповѣдника, патр. Германа и другихъ, тому ясна будетъ все болѣе и болѣе возрастающая сложность въ дополнительныхъ частяхъ литургіи — проскомидійной и заключительной. Возьмемъ сочиненія патр. Германа и такъ называемаго Софронія и по нимъ, какъ наиболѣе важнымъ, опредѣлимъ, что новаго привзошло съ теченіемъ времени въ составъ литургіи, и какой видъ получили части ея, сложившіяся прежде. Какъ патр. Германъ, такъ и такъ называемый Софроній, приступая къ изъясненію обрядовъ литургіи, начинаютъ съ устройства храма и его отдѣльныхъ архитектурныхъ частей и исходятъ при этомъ изъ той мысли, что храмъ и его обстановка суть та среда, въ которой вращается весь ходъ литургіи, и къ которой пріурочиваются ея отдѣльные акты; они должны соотвѣтствовать обрядовой внѣшности и служить ея необходимымъ дополненіемъ. Въ этомъ архитектурномъ отношеніи важно описаніе алтарной части. Престолъ (*τράπεζα, θυσιαστήριον*) и предложеніе, или

жертвенникъ (который называется проскомидійнымъ жертвенникомъ, *πρόθεσις*), уже строго различаются, какъ два отдѣльные пункта съ пріуроченною къ нимъ литургійною практикою. Рѣшетки, украшеніе алтарной преграды, солея, амвонъ дополняютъ новыми подробностями обстановку той части храма, гдѣ совершаются главныя обрядовыя дѣйствія литургіи. Ни въ сочиненіяхъ Златоуста, ни въ современныхъ ему памятникахъ мы не находимъ обстоятельныхъ указаній на облаченія, употреблявшіяся при богослуженіи, но у патр. Германа и такъ называемаго Софронія за описаніемъ храма и его частей слѣдуетъ цѣлый отдѣлъ, посвященный перечисленію одеждъ епископа, пресвитера и діакона съ указаніемъ на ихъ символическое значеніе. Слѣдовательно, къ этому времени нужно относить и образованіе церемоній, связанныхъ съ облаченіемъ служащихъ, и вообще приготовительныхъ къ совершенію проскомидіи обрядовъ. Чинъ проскомидіи въ главныхъ чертахъ уже опредѣлился, и она занимаетъ то мѣсто, что и въ теперешнемъ служебникѣ. Этотъ актъ называется *εὐλογία*, *προσφορά*, согласно съ древнимъ литургическимъ языкомъ, но въ то же время относительно просфоры говорится, что она *προσκομίζεται*, приносится,—и въ смыслѣ приношенія и въ смыслѣ цѣлаго состава обрядовъ, принадлежащихъ проскомидіи въ теперешнемъ смыслѣ этого слова. Потиръ, дискосъ, покровы, звѣздица, лжица, копіе и другія принадлежности жертвенника проясняютъ смыслъ и многія подробности обрядовъ, составлявшихъ проскомидію временъ патр. Германа и такъ называемаго Софронія. Мы не знаемъ изъ нихъ ничего только о пѣніи часовъ и о молитвѣ проскомидіи; но пѣніе часовъ не было тогда связано съ литургіею такъ тѣсно, какъ теперь, и составляло отдѣльное послѣдованіе, отправлявшееся въ урочное время и независимое отъ литургіи.—Составныя части литургіи оглашенныхъ также получили опредѣленное мѣсто въ составѣ цѣлаго и были изложены въ послѣдовательномъ порядкѣ, вполнѣ соотвѣтствующемъ нынѣшнему. Литургія начиналась благословеніемъ и прославленіемъ царства пресвятыя Троицы; затѣмъ слѣдовала великая эктенія, далѣе — антифоны съ припѣвами: „молитвами Богородицы“ и „молитвами всѣхъ святыхъ“ и т. д. Первоначально простые историческіе акты, имѣвшіе непосредственное отношеніе къ составу богослуже-

нія, теперь получили символическое значеніе, какъ напримѣръ: малый и великій входы; употребленіе свѣчей и кадила также вошло въ составъ этой предварительной части литургіи съ особеннымъ духовнымъ значеніемъ и составило новыя стороны и подробности ритуала. Не говоримъ о томъ, сколько новыхъ молитвъ, новыхъ гимновъ и мелкихъ литургическихъ обрядовъ вошло теперь въ составъ этой части литургіи. Драматизмъ литургіи увеличился еще болѣе оттого, что теперь сформировался и чинъ архіерейской службы съ отличіями его отъ службы священнической, и положены были такимъ образомъ основы архіерейскаго чиновника. Евхаристическая часть, или литургія вѣрныхъ, заканчивалась, по словамъ патр. Германа, заамвонною молитвою и раздаяніемъ антидора. О послѣднихъ дѣйствіяхъ литургіи, какъ она излагается по нашему служебнику, ничего не говорится. Но, вѣроятно, было благословеніе народа и отпускъ, которые почему-то опущены у патр. Германа. Впрочемъ на безусловную подробность онъ и не претендуетъ.

Послѣ патр. Германа въ исторіи литургіи на востокѣ наступаетъ промежутокъ, который мы не имѣемъ чѣмъ заполнить, за отсутствіемъ историческихъ указаній на этотъ счетъ и за неимѣніемъ записей литургіи. Отъ XI—XII вѣка ихъ осталось наперечетъ нѣсколько списковъ, и, если судить по нимъ, то окажется, что въ изложеніи предварительной и заключительной частей продолжаются значительныя колебанія и, кромѣ того, разности въ постановкѣ и изложеніи обряда. Проскомидія ограничивается дѣйствіями надъ тремя или, по большей мѣрѣ, надъ четырьмя просфорами, да и эти дѣйствія излагаются то короче, то подробнѣе, судя по свойству оригинала, съ котораго списывался служебникъ. Въ большинствѣ же проскомидія вовсе опускается, и литургія начинается съ молитвы предложенія, именно съ седьмой, которая читается по исполненіи проскомидіи. За нею слѣдуетъ рядъ молитвъ первой части литургіи съ болѣе или менѣе краткими указаніями обрядовъ, а иногда вовсе безъ нихъ, какъ это мы видимъ въ спискѣ Барбериновомъ. То же должно сказать о канонѣ евхаристіи и о конечныхъ обрядахъ литургіи, о ходѣ которыхъ можно догадываться лишь по содержанію записываемыхъ молитвъ, а не изъ обрядовыхъ указаній, какъ въ служебникѣ теперешнемъ. Отличи-

тельною особенностью литургійныхъ списковъ этого времени служитъ отсутствіе въ нихъ обрядовыхъ рубрикъ и разность въ изложеніи текста молитвъ. Пользованіе такими записями въ практическомъ отношеніи оказывалось неудобнымъ. По нимъ можно было читать молитвы, но, въ какомъ порядкѣ и съ какими пріемами справлять промежуточные обряды, этого греческія рукописи не давали и отсылали исполнителя къ личному опыту или къ установившейся практикѣ. Кромѣ того, монастырская служба создавала свои особые обряды, а соборная и обыкновенная приходская—свои: въ одномъ мѣстѣ проскомидію отправляли съ извѣстными пріемами, въ другомъ—съ своими, и это простиралось на большую часть обрядовъ, входившихъ въ составъ литургіи. Большой бѣды отъ этого, конечно, не было; но съ точки зрѣнія дисциплины это не могло не казаться крупнымъ пробѣломъ, на заполненіе котораго и направилась дѣятельность греческихъ литургистовъ XIII—XIV вѣковъ. Для приведенія въ порядокъ литургіи и другихъ службъ съ этой стороны много потрудился патріархъ Константинопольскій Филоѳей, умершій въ послѣдней четверти XIV в.

Филоѳей пересмотрѣлъ и изложилъ въ исправленномъ видѣ чинъ вечерней и утренней службы, а также литургіи, по которому онѣ справляются приблизительно и доселѣ. Это Филоѳеево изложеніе церковныхъ службъ помѣщалось въ началѣ греческихъ служебниковъ и требниковъ, а отсюда было издано Гоаромъ въ его Евхологіи подъ заглавіемъ: *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας ἤγουν πῶς ὑπηρέτει ὁ διάκονος μετὰ τοῦ ἱερέως ἐν τῷ μεγάλῳ ἑσπερινῷ τῷ τε ὄρθρῳ, καὶ τῇ λειτουργίᾳ συντεθεῖσα κατὰ τοῦ ἁγιοτάτου πατριάρχου Φιλοθέου.* Называя эту статью именемъ Филоѳея, мы держимся впрочемъ принятаго надъ нею надписанія, на самомъ же дѣлѣ трудъ этотъ былъ совершенъ не имъ, но нѣсколько раньше неизвѣстнымъ лицомъ, и уже читается въ греческомъ требникѣ XIII вѣка. Его имя поставлено надъ этимъ чиномъ, вѣроятно, какъ послѣдняго редактора или какъ лица компетентнаго, подъ авторитетомъ котораго ему легче было распространиться и войти въ практику.

Что такое этотъ чинъ или *Διάταξις* Филоѳея? Это—собраніе обрядовыхъ указаній, относящихся къ службѣ утрени, вечерни и литургіи. Мы уже сказали, что служебники древніе

такихъ обрядовыхъ подробностей не заключали и предоставляли это дѣло личной сноровкѣ священника. *Διάταξις* пополняетъ этотъ пробѣлъ и пополняетъ, надобно признаться, очень старательно и скрупулезно, закрѣпляя опредѣленные пріемы и способы исполненія службы священникомъ и діакономъ, однажды навсегда, въ цѣломъ рядѣ практически-руководительныхъ замѣчаній. Но это будетъ яснѣе видно изъ самаго ихъ содержанія. *Διάταξις* начинается замѣчаніемъ, въ какіе дни, на какихъ службахъ и въ какое время слѣдуетъ облачаться діакону, затѣмъ—какъ начинать утреню, какимъ способомъ и въ какомъ порядкѣ кадить, какъ и въ какомъ порядкѣ дѣлать выходъ на вечернѣ, какъ произносить прокименъ, читать евангеліе, выносить его для цѣлованія народу, и вообще—какъ вести ходъ службы съ этой обрядовой казуистической стороны. Тотъ же пріемъ проведенъ былъ и въ содержаніе литургіи. *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας* заполняетъ пробѣлы между молитвами литургіи опредѣленнѣйшимъ указаніемъ промежуточныхъ обрядовъ и самаго способа ихъ исполненія. Новаго въ этой части, сравнительно съ прежними списками литургіи, оказывается очень довольно, и, если эти указанія резюмировать, то мы будемъ имѣть здѣсь слѣдующія части: правило о приготовленіи священника къ службѣ, которое читается въ началѣ нынѣшняго служебника; подробный чинъ проскомидіи, но съ опредѣленнымъ указаніемъ только на четыре просфоры, изъ которыхъ надъ послѣднею поминаются и живые и умершіе; подробное изложеніе пріемовъ облаченія и тѣхъ стиховъ и молитвъ, которые при этомъ произносятся и пріурочиваются къ той или другой одеждѣ. Во всемъ ходѣ литургіи обозначается служба діакона и его отношеніе къ священнику. Описываются подробно малый и великій входъ, съ какими пріемами совершать раздробленіе агнца, и дѣйствія надъ чашею предъ причащеніемъ. Если выдѣлить изъ молитвъ и эктеній обрядовыя указанія теперяшняго служебника и записать ихъ отдѣльно, это и составитъ приблизительно уставъ литургіи Филоѳея; но составитъ только приблизительно, потому что со временемъ привзошли сюда новыя подробности, а нѣкоторыя части службы стали излагаться иначе. Уставъ этотъ первоначально былъ изданъ отдѣльно отъ текста молитвъ и былъ съ ними слитъ уже послѣ—въ видахъ боль-

шаго удобства при отправленіи службы. Въ заключеніе я долженъ оговорить одно очень распространенное у насъ мнѣніе, будто Филоѳеевъ уставъ былъ послѣднею редакціей литургіи и закрѣпилъ ея однообразное изложеніе. Онъ только фиксировалъ обрядовую часть, придалъ ей бо́льшую опредѣленность, но разностей въ изложеніи литургіи не устранилъ, и греческіе списки XV—XVI вѣка, равно какъ и наши славянскіе, продолжаютъ выдѣлять свои особенности и варіанты. Ихъ не устранило вполнѣ и печатное изданіе служебника.

Дальнѣйшая судьба литургіи на востокѣ связывается съ исторіей богослуженія въ Россіи и въ этомъ отношеніи имѣетъ особенное значеніе для нашей исторіи и археологіи. Вмѣстѣ съ другими формами церковной жизни Византія дала намъ и свою литургію. Съ этой литургіи началось знакомство еще некрещенной Руси съ обрядами греческой церкви. Кому неизвѣстенъ разсказъ нашей лѣтописи о томъ впечатлѣніи, какое было произведено на пословъ Владимира торжественнымъ богослуженіемъ въ Софійскомъ соборѣ? Это свидѣтельство, а еще болѣе разсказъ неизвѣстнаго византійскаго писателя, переданный Бандури въ его Imperium Orientale съ одного списка Парижской (Кольбертинской) библіотеки, наглядно знакомятъ насъ съ обстановкой тогдашней патріаршей службы и со многими церемоніями, сообщавшими ей широкій драматическій смыслъ. Дѣло представляется здѣсь въ такомъ видѣ: русскій князь отправляетъ четырехъ выборныхъ людей въ Константинополь удостовѣриться на мѣстѣ, какова греческая вѣра. Они приходятъ въ столицу, представляются императору Василію и объясняютъ ему цѣль своего прибытія. Царь поручаетъ ихъ нѣсколькимъ руководителямъ, которые знакомятъ прибывшихъ съ достопримѣчательностями столицы и, между прочимъ, приводятъ ихъ въ Софійскій храмъ, гдѣ въ это время происходило патріаршее служеніе по случаю великаго праздника—памяти ли Златоуста или Успенія,—замѣчаетъ разсказчикъ. Выслушавъ здѣсь вечерню и утреню, они приходятъ къ обѣднѣ. Теперь будемъ говорить словами разсказа: „Когда русскіе послы, язычники и варвары, вошли въ этотъ знаменитѣйшій храмъ и съ удовольствіемъ наблюдали за

происходившимъ, они видѣли, какъ совершался сначала малый входъ, потомъ великій, какъ иподіаконы и діаконы выходили изъ алтаря съ рипидами, а іереи и архіереи—съ страшными и божественными Тайнами и самъ великій патріархъ. При этомъ присутствующіе пали на землю, возносили горячія молитвы и взывали: „Господи, помилуй". Язычники смотрѣли на это хотя съ великимъ любопытствомъ, но безъ должнаго благоговѣнія. Тогда милосердіе Божіе отверзло ихъ духовныя очи, чтобы они могли видѣть великое чудо и познали истину. И вотъ, когда окончился божественный и великій входъ, и павшіе на колѣна поднялись, русскіе посланцы схватили своихъ руководителей за руки и сказали имъ: „Все, что мы видѣли, поразительно и величественно, но то, что намъ представилось сейчасъ, есть дѣло сверхъестественное. Мы видѣли какихъ-то крылатыхъ юношей, одѣтыхъ въ странную и прекрасную одежду, которые, не касаясь пола, какъ бы носились по воздуху и произносили: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος. Вотъ что насъ всего болѣе поразило".— „Какъ мало знаете вы тайны христіанства!" отвѣчали на это руководители: „вы не знаете, что сами ангелы сходятъ съ неба, присоединяются къ нашимъ священникамъ и вмѣстѣ съ ними совершаютъ божественную службу". Оставляя въ сторонѣ тенденцію этого разсказа и его риторическій тонъ, обличающій словоохотливаго византійскаго книжника, нельзя не видѣть въ этой выдержкѣ указаній на нѣкоторыя стороны тогдашней византійской служебной практики. Въ подобномъ же тонѣ представляется архіерейская служба на страницахъ византійскаго обрядника и въ разсказѣ русскаго паломника діакона Игнатія о коронованіи императора Мануила. Подъ крылатыми ангелами, о которыхъ говорится въ этомъ разсказѣ, разумѣются діаконы, которыхъ Златоустъ сравниваетъ съ ангелами, а въ ораряхъ видитъ подобіе ангельскихъ крыльевъ. Вотъ одно мѣсто изъ его бесѣды о блудномъ сынѣ, которую впрочемъ нѣкоторые приписываютъ современнику Златоуста Северіану Гевальскому: „познайте духовную радость вы, которые ее вкушаете, и вспомните о страшныхъ Тайнахъ, когда служители божественнаго священнодѣйствія, подражая ангельскимъ крыльямъ тонкими кусками полотна, которые они носятъ на лѣвомъ плечѣ, пробѣгаютъ по церкви и взываютъ: да никто отъ оглашенныхъ,

да никто отъ немогущихъ вкушать, т.-е. евхаристію..., и подобно ангеламъ, которые славословятъ и взываютъ съ неба: Святъ Отецъ, святъ Сынъ, святъ Духъ Святый, провозглашаютъ ту же хвалебную пѣснь“ (Bingh. XIII, VI, 6).

Скажемъ теперь о судьбѣ литургіи въ русской церкви. Какъ вездѣ, гдѣ пускало свои первые ростки христіанство, такъ и у насъ на Руси, такъ и во всемъ славянскомъ мірѣ литургія была первою службою, которую наши предки слышали на своемъ родномъ языкѣ, и съ которою старались ихъ познакомить греческіе и южно-славянскіе миссіонеры. Греческія богослужебныя книги впервые были переведены, конечно, въ извѣстномъ составѣ, славянскими просвѣтителями Константиномъ (Кирилломъ, † 869 г. февр. 14) и Меѳодіемъ, епископомъ Паннонскимъ († 885), но переведены были для одного племени славянъ западныхъ, моравовъ, и слѣдовательно на ихъ нарѣчіи. Въ продолженіе 40 мѣсяцевъ Константинъ перевелъ для нихъ весь церковный чинъ, т.-е. кругъ болѣе употребительныхъ служебныхъ книгъ, а между ними на первомъ мѣстѣ, конечно, стояла литургія. Но этотъ первоначальный моравскій переводъ не сохранился до насъ: мы знаемъ древнѣйшія славянскія служебныя книги въ болгарскомъ изводѣ, который представляетъ собой передѣлку первоначальнаго перевода на болгарскій языкъ, а отъ болгаръ, вѣроятно, заимствовали этотъ переводъ и мы. Слѣды западно-славянскаго происхожденія первоначальнаго перевода сохранились въ нѣкоторыхъ, немногихъ впрочемъ, словахъ и выраженіяхъ, заимствованныхъ изъ языка латинскаго, напримѣръ: комкать=communicare — пріобщаться, алтарь=altare—жертвенникъ, и другія. Латиняне, отъ которыхъ моравы приняли христіанство, вначалѣ передали имъ свою литургію и главныя службы. Они пользовались ими не только на каноническомъ языкѣ тогдашняго запада—латинскомъ, но и въ славянскомъ переводѣ. Любопытный памятникъ этого перевода представляетъ одинъ глаголическій отрывокъ, гдѣ записаны нѣкоторые молитвы и обряды латинской миссы, на память папы Климента, мученицы Фелицаты и еще нѣсколькихъ святыхъ. Молитвы этой миссы взяты изъ римскаго миссала и переведены очень близко къ подлиннику. Но, къ сожалѣнію, нужно сказать, что отъ этого древнѣйшаго перевода не осталось почти ничего, кромѣ

нѣсколькихъ случайныхъ отрывковъ богослужебнаго содержанія, писанныхъ глаголицею и найденныхъ въ обрывкахъ и листкахъ, уцѣлѣвшихъ совершенно случайно. Но потомъ литургія переводилась и у насъ съ греческихъ подлинниковъ. Изъ Греціи, какъ извѣстно, приходили къ намъ во множествѣ лица духовныя съ ихъ свитой, чиновники, разнаго рода мастеровые и торговые люди и разные искатели выгодъ; русскіе также ходили въ Царьградъ и Іерусалимъ, проживали тутъ подолгу, останавливались въ тамошнихъ монастыряхъ и занимались списываніемъ и переводомъ съ греческихъ и славянскихъ рукописей. Переводы эти исправлялись, дополнялись и перерабатывались на основѣ греческаго текста и въ связи съ готовыми его разнообразными списками. Большая часть этихъ списковъ содержитъ литургію Златоуста, гораздо меньше—Василія Великаго и преждеосвященныхъ даровъ, согласно съ тѣмъ положеніемъ дѣла, какое въ то время установилось на востокѣ. Что же касается до другихъ отраслей литургіи—ап. Іакова, Постановленій Апостольскихъ, то онѣ были, повидимому, совершенно у насъ неизвѣстны и появляются съ XVII вѣка изъ западныхъ источниковъ.

До насъ дошло весьма небольшое число литургійныхъ списковъ отъ этого древнѣйшаго времени. Между ними первое мѣсто занимаютъ два новгородскихъ служебника XII вѣка, изъ которыхъ одинъ приписывается Антонію Римлянину († 1147 г.), а другой—Варлааму Хутынскому (конца XII в.). Болѣе имѣемъ мы списковъ отъ XIII—XIV вв. Такимъ образомъ древнѣйшіе памятники литургіи у насъ на Руси, судя по времени, граничатъ съ эпохой, на которой мы оставили византійскую литургію, и могутъ служить продолженіемъ ея исторіи, отражая на себѣ дальнѣйшую судьбу греческаго обряда и тѣ колебанія, которыя онъ испытывалъ въ средне-вѣковую эпоху. Изъ сравненія древнѣйшихъ славянскихъ списковъ литургій оказывается, что они дѣлались съ разныхъ подлинниковъ, а такъ какъ эти подлинники шли изъ Греціи, то это самое показываетъ, что въ это время и тамъ не установилось однообразнаго порядка въ изложеніи литургіи, но въ разныхъ спискахъ она излагалась различно, конечно, не въ главномъ, а въ подробностяхъ. А это показываетъ, что ни въ Греціи, ни у насъ не существовало

въ то время церковной цензуры, и не придавали значенія однообразію въ обрядѣ даже въ такихъ службахъ, какъ важнѣйшая изъ нихъ—литургія. Трудно было, конечно, и достигнуть однообразія, когда снабженіе библіотекъ книгами происходило посредствомъ переписки; переписчикъ всегда вносилъ свои ошибки и домыслы, да и какая масса рукописей потребовалась бы заразъ, чтобы снабдить всѣ церкви такими авторизованными копіями. Какъ уставъ церковный на пространствѣ одного столѣтія даетъ три или четыре редакціи, дѣйствовавшихъ одновременно, такъ и литургія была распространена у насъ во множествѣ списковъ, изъ которыхъ каждый имѣлъ свое употребленіе, не мѣшая употребленію другихъ. Не видно даже, чтобы извѣстныя области и епархіи держались своихъ болѣе принятыхъ списковъ, но употреблялись безразлично тѣ и другіе, смотря по условіямъ ихъ происхожденія. Но какъ бы то ни было, это различіе существуетъ и особенно замѣтно въ проскомидійной и заключительной части, т.-е. въ тѣхъ именно пунктахъ, которые и прежде всего менѣе поддавались регламентаціи. Благодаря этимъ обстоятельствамъ текстъ служебника у насъ на Руси въ XIII—XIV вв. настолько оразнообразился, что нужно было подумать о его исправленіи и согласить съ тѣми обрядами, которые въ то время были приняты на востокѣ, особенно же въ практикѣ Великой церкви. А она, какъ извѣстно, считалась авторитетною и наиболѣе принятою. Трудъ этотъ предпринялъ митрополитъ Кипріанъ и выполнилъ его въ болѣе широкихъ размѣрахъ, чѣмъ церковныя власти русскія до и послѣ него.

Кипріанъ по происхожденію былъ южный славянинъ, сербъ или болгаринъ—доселѣ не рѣшено положительно, и воспитывался подъ руководствомъ знаменитаго Евѳимія Терновскаго, послѣдняго болгарскаго патріарха, съ которымъ вмѣстѣ окончилось и самостоятельное политическое существованіе Болгаріи, перешедшей подъ власть турокъ. Молодость свою Кипріанъ провелъ на Аѳонѣ, куда отправлялся для довершенія своего богословскаго и аскетическаго образованія. Онъ жилъ въ Хиландарѣ, Руссикѣ и другихъ монастыряхъ, гдѣ было собрано много книжныхъ сокровищъ, какъ на греческомъ, такъ и на славянскомъ языкахъ. Кипріанъ занимался здѣсь переводомъ, списываніемъ и исправленіемъ

церковныхъ книгъ, дѣлалъ то же самое въ Константинополѣ и плодомъ его трудовъ здѣсь была собственноручно переписанная имъ Лѣствица, съ подписью Кипріана. Она хранится въ библіотекѣ Московской духовной Академіи. Константинопольскимъ патріархомъ въ то время былъ знаменитый Филоѳей. Кипріанъ, не разъ ѣздившій въ Константинополь по дѣлу о своемъ поставленіи на московскую митрополію, былъ особенно близокъ съ Филоѳеемъ, переводилъ его богослужебные труды и распространялъ ихъ въ русской церковной практикѣ. Часть этого обширнаго труда вошла между прочимъ въ его служебникъ.

Этотъ замѣчательный служебникъ находится въ числѣ рукописей Синодальной библіотеки и имѣетъ слѣдующую позднѣйшую надпись: „Служебникъ Кипріана, митрополита Московскаго и всея Руси, писанъ его рукою съ греческаго переводу въ лѣто 6905 (по-нашему это будетъ 1397). По сему служебнику служилъ самъ Кипріанъ митрополитъ“. Но замѣчаніе совершенно не вѣрное. Служебникъ переписанъ не Кипріаномъ, почеркъ котораго извѣстенъ изъ его автографа-Лѣствицы, находящейся въ библіотекѣ Моск. духовной Академіи, а писанъ какимъ-то другимъ лицомъ съ подлинника Кипріанова. Другая приписка, сдѣланная тѣмъ же почеркомъ, представляетъ слѣдующимъ образомъ побужденія, которыми руководился Кипріанъ въ этомъ трудѣ, и литургическое значеніе послѣдняго: „Сій служебникъ“, читаемъ въ этой записи, „преписанъ отъ греческихъ книгъ своею рукою Кипріанъ, смиренный митрополитъ Кіевскій и всея Руси. Елицы же преписуете и поучаваетеся сими книгами, или божественную и безкровную жертву Господеви приносящеи священницы, поминайте наше смиреніе, яко да и вы тому же пониманію сподоблени будете. Аще ли же кто восхощетъ сія книги преписывати, смотряй не приложити или отложити едино нѣкое слово или точку едину или крючки, иже суть надъ строками въ рядѣхъ, ниже премѣнити слогню нѣкую или приложити отъ обычныхъ, ихже первѣе привыкъ, или паки отложити ни въ дьяконствахъ, нижѐ въ возглашеніяхъ, ни въ молитвахъ, но съ великимъ вниманіемъ прочитати, учитися или преписывати, яко да не отъ небреженія въ грѣхъ впадете“. Но это строгое предостереженіе не привело нашихъ служебниковъ къ однообразію и не обезпечило

Кипріановой редакціи желаемой чистоты и безупречности текста. Переписчикъ, повторяя въ своей рукописи вышеприведенную замѣтку Кипріана, вписалъ однако свои ошибки и даже новыя статьи изъ другихъ источниковъ, ничѣмъ не отдѣляя ихъ отъ трудовъ Кипріана. На основаніи ближайшаго анализа рукописи оказывается, что нашему митрополиту принадлежитъ несомнѣнно только литургія, послѣ которой читается вышеприведенная замѣтка, а слѣдующія за нею статьи приписаны послѣ и вошли въ составъ его служебника по недоразумѣнію. Писецъ синодальной рукописи уже внесъ немало ошибокъ и ошибокъ довольно грубыхъ. Онъ писалъ вмѣсто *прямо стригущему—стрегущему*, вмѣсто *подобнѣ и чашу на вечери — побѣднѣ...*, вмѣсто *неосужденно призывати—пребывати*. Эти описки затѣмъ стали повторяться, какъ опечатки въ неисправной корректурѣ и отзываются въ спискахъ, появившихся цѣлымъ столѣтіемъ позже, такъ напримѣръ, въ требникѣ Московской духовной Академіи XVI—XVII в., который представляетъ буквальный списокъ съ Кипріанова служебника, съ нѣкоторыми дополнительными статьями.

Служебникъ Кипріана по составу своему есть неполный евхологій и заключаетъ въ себѣ послѣдованія нынѣшняго служебника и требника вмѣстѣ. Въ немъ содержатся послѣдованія литургіи Вас. Великаго, Златоуста и преждеосвященныхъ даровъ, служба вечерни Пятидесятницы, чинъ богоявленскаго и малаго водоосвященія, чинъ вѣнчанія, молитвы, читаемыя священникомъ на утренѣ и вечернѣ и еще двѣ-три молитвы изъ требника. Изложеніе этихъ послѣдованій во многихъ мѣстахъ обличаетъ несомнѣнное вліяніе греческаго оригинала, котораго придерживался переводчикъ, и притомъ оригинала современнаго, въ который вошли и труды патріарха Филоѳея (мол. Св. Духу) и нѣкоторыя подробности изъ устава іерусалимскаго. Конечно, русскій составитель не упомянулъ бы въ эктеніяхъ о царяхъ—*περὶ βασιλέων*, которыхъ тогда на Руси не было, не сказалъ бы *кенаники* (*κοινονικόν*), вмѣсто *причастны*, не написалъ бы *прободаетъ съ копіемъ*, вмѣсто *копіемъ*, если бы не имѣлъ предъ собою греческаго текста, гдѣ стоитъ *νύσσει μετὰ λόγχης*.

Что новаго внесъ Кипріанъ въ исправленный имъ текстъ литургіи, и въ какомъ отношеніи стоитъ его служебникъ къ

тогдашнему греческому чину? Для рѣшенія этого вопроса мы должны припомнить то, что было нами сказано раньше объ уставѣ или *διάταξις*'ѣ Филоѳея и о его значеніи въ обработкѣ литургіи. Служебникъ Кипріана повторилъ его особенности и въ развитіи литургійнаго обряда на Руси имѣлъ то существенное значеніе, что поставилъ его на тотъ уровень, до котораго успѣлъ подняться обрядъ въ это время на востокѣ. Это нужно сказать прежде всего объ *уставѣ* литургіи. Уставъ этотъ и для. грековъ былъ явленіемъ недавнимъ, въ своемъ родѣ новинкою: то же значеніе, если не въ бо́льшей степени, имѣлъ онъ и для русской церкви, значительно подвинувъ обработку литургіи сравнительно съ предшествующимъ временемъ. Съ Кипріана въ нашемъ служебникѣ начинаетъ устанавливаться различіе между *уставомъ* или *указомъ* литургіи и *службой* литургіи, причемъ подъ первымъ разумѣется изложеніе проскомидіи и вообще обрядовыя указанія, касающіяся литургіи, а подъ *службою*—молитвы, вообще послѣдованія литургіи оглашенныхъ и вѣрныхъ. Раздѣленіе, конечно, неточное, но оно получило права гражданства въ нашемъ старо-литургическомъ языкѣ и обозначаетъ двѣ стороны въ составѣ тогдашнихъ литургійныхъ записей. Это разъ.

Какъ въ проскомидійной части, такъ и въ изложеніи литургіи служебникъ Кипріана отличается преобладаніемъ казуистическихъ подробностей и замѣчаніями относительно положеній, жестовъ, поклоновъ и субординаціи служащихъ лицъ. Эта черта также стоитъ въ прямой зависимости отъ устава Филоѳея. По мѣстамъ излагатель служебника старался примѣнять греческій чинъ къ условіямъ русской практики и въ виду этого вводилъ нѣкоторыя дополненія и объясненія, имѣвшія значеніе въ быту русскомъ. Слѣды этой обработки замѣчаются въ замѣнѣ техническихъ греческихъ словъ подходящими славянскими; напр., *προεστὼς* переводится словомъ *настоящій*, т.-е. игуменъ, *ἐπιμανίκια — зарукавье*, поручи, *δίσκος—святое блюдо* и. просто *блюдце*, *ἀρχιδιάκονος*—первослужитель. Въ молитву литургіи вносится память Петра митрополита. Въ одной эктеньѣ поминаются князья, о русской землѣ пекущіеся. Какъ мы замѣтили, служебникъ Кипріана не имѣлъ рѣшительнаго вліянія на обработку литургіи и на окончательную установку ея однообразнаго типа.

Несмотря на авторитетъ Кипріана и на строгое внушеніе переписчикамъ не отступать отъ буквы подлинника, дальнѣйшіе списки литургіи не оправдали этихъ усилій, и изъ сравненія служебниковъ XV—XVI в. открывается, что тогда обращались въ употребленіи три особыя редакціи литургіи. Одна изъ нихъ осталась совершенно чуждою кипріановскаго исправленія и составляетъ повтореніе прежнихъ записей, а двѣ другія сложились на основѣ Кипріанова служебника, но относились къ нему различно. Первая изъ нихъ отличается отдѣльнымъ изложеніемъ *устава* литургіи отъ *службы*, т.-е. обрядовыхъ указаній отъ текста молитвъ, а во второй группѣ уставъ введенъ въ самый текстъ литургіи и составляетъ съ нимъ одно цѣлое. Къ этой группѣ принадлежитъ бо́льшая часть литургій XV—XVI в. Но буквальнаго сходства съ службой Кипріана онѣ не имѣютъ: въ нихъ немало замѣчается обрядовыхъ особенностей, и нѣкоторыя изъ нихъ очевидно направлены противъ слабыхъ сторонъ, которыя были допущены въ редакціи Кипріановой и сами собой напрашивались на исправленіе.

Въ половинѣ XVI в. служебникъ подвергся нѣкоторымъ измѣненіямъ и исправленіямъ на Стоглавомъ соборѣ. Дѣятели этого собора, какъ извѣстно, нашли много нестроеній и безпорядковъ въ тогдашней службѣ и между прочимъ коснулись обрядовъ литургіи. Но это не былъ полный пересмотръ служебника, проведенный послѣдовательно; Стоглавъ не имѣлъ въ виду радикальной переработки тогдашнихъ чиновъ и ограничился только исправленіемъ болѣе крупныхъ недостатковъ и устраненіемъ злоупотребленій, оказавшихся на практикѣ благодаря невѣжеству исполнителей. Такъ, относительно времени благовѣста къ обѣднѣ въ праздничные дни соборъ повторилъ правило Никона Черноризца, не называя его впрочемъ по имени, указалъ, когда отворять царскія двери и когда отдергивать алтарную завѣсу или запону; далѣе строже обставилъ начальную часть литургіи, увеличивъ число и установивъ порядокъ и составъ входныхъ молитвъ священника предъ обѣднею. Съ тѣхъ поръ въ служебникахъ стали излагать эту часть согласно съ постановленіями Стоглава, а выписки изъ его актовъ иногда помѣщались во главѣ служебниковъ подъ именемъ устава божественной службы. Отличительною особенностью этихъ

исправленій было то, что они велись по славянскимъ источникамъ, независимо отъ греческаго текста и были самодѣльнымъ актомъ русской церкви. Но вліяніе этой работы оказалось очень слабо въ дальнѣйшей судьбѣ литургіи и осталось домашнимъ дѣломъ, не переходя на страницы служебниковъ.—Затѣмъ служебникъ былъ исправляемъ для перваго печатнаго изданія при патріархѣ Іовѣ 1602 г., и въ одной изъ синодальныхъ рукописей сохранился самый черновой подлинникъ, по которому и производилось исправленіе (№ 362). Затѣмъ исправляемъ былъ служебникъ при Никонѣ. Въ послѣдующихъ печатныхъ изданіяхъ также допускались измѣненія и дополненія, которыя продолжаются въ новыхъ печатныхъ изданіяхъ и не прекращаются до сихъ поръ. А судя по тому, что и въ теперешнемъ служебникѣ остается еще много недосмотровъ, а иногда и грубыхъ промаховъ въ переводѣ молитвъ и въ изложеніи обрядовъ, слѣдуетъ предполагать съ полнымъ правомъ, что будетъ рано или поздно предпринятъ полный и толковый пересмотръ его славянскаго текста и сдѣланы необходимыя въ немъ исправленія.

Изложимъ теперь болѣе крупныя разности въ текстѣ литургіи по нашимъ стариннымъ служебникамъ отъ XII по XVII вѣкъ и сгруппируемъ ихъ главныя особенности сравнительно съ теперешнимъ. Разности эти замѣчаются въ содержаніи и составѣ молитвъ и обрядовъ, приготовительныхъ къ литургіи. Вмѣсто теперешнихъ входныхъ молитвъ помѣщаются двѣ-три покаянныя молитвы священника о себѣ и разрѣшительныя, взятыя изъ исповѣди и разсчитанныя не на священника, а на мірскихъ людей, потому что упоминается о такихъ грѣхахъ, которые не позволяютъ священнику служить и вообще входить въ алтарь. Эти молитвы взяты изъ требника. Проскомидія излагается вообще очень коротко до XIV—XV вѣка. Упоминается только о приготовленіи священникомъ агнца и чаши. Число просфоръ до XIV вѣка не превышаетъ трехъ-четырехъ, остальныя внесены въ теперешній служебникъ послѣ. Въ служебникѣ Варлаама Хутынскаго діакону предоставляется право совершать проскомидію, вынимать агнца и частицы для поминовенія живыхъ и умершихъ. Не упоминается о развертываніи антиминса, а говорится только о раскрытіи илитона

такъ какъ антиминсъ прикрѣплялся къ престольной доскѣ или, лучше сказать, пришивался къ срачицѣ. Такъ какъ обстановка малаго входа и обряды, его окружающіе, образовались въ церквахъ соборныхъ, изъ совмѣстнаго служенія многихъ священниковъ, то въ нѣкоторыхъ служебникахъ появились особыя къ нему дополненія въ видѣ благословенія предложенія. Великій входъ совершался нѣсколько иначе и вотъ какъ описывается въ нѣкоторыхъ служебникахъ XVI—XVII вѣка. „По цѣлованіи престола пріемлетъ служай благословеніе у святителя или у игумена и идутъ по дары. Егда поютъ: *яко да царя всѣхъ*, іерей полагаетъ воздухъ діакону на рамо и святый дискосъ на главу, а самъ пріемлетъ потиръ и исходятъ не косно, глаголя велегласно: *да помянетъ Г҃осподь Богъ всѣхъ васъ во царствіи Своемъ*. Іерей, идя въ алтарь, глаголетъ: *возмитеся врата вѣчная и внидетъ Царь славы*“. Самая молитва херувимской пѣсни не та, что теперь, но по нѣкоторымъ служебникамъ (№ 346) начинается словами: „Посѣти насъ милостію и щедротами, Владыко Господи“. При перенесеніи даровъ полагается умовеніе рукъ служащихъ. По умовеніи рукъ полагается взаимное привѣтствіе служащихъ и многолѣтствованіе старѣйшаго. Послѣ возгласа діакона: *возлюбимъ другъ друга*, читается священникомъ особая молитва на любовь: *Господи Іисусе, любви творче и дателю*, которой нѣтъ въ нынѣшнихъ служебникахъ. Молитвы предъ чтеніемъ евангелія не полагается. Предъ освященіемъ даровъ не упоминается молитвы: *Господи, иже пресвятаго Твоего Духа*; а значатся эти слова только въ позднѣйшихъ. Слова эти внесены впослѣдствіи и, какъ можно думать, въ дополненіе къ замѣчанію въ старинныхъ служебникахъ, что священникъ и діаконъ предъ тѣмъ, какъ приступить къ молитвѣ освященія даровъ, совершаютъ поклоны и молятся въ себѣ; но, какъ и въ какихъ словахъ, не сказано. Стихъ: „Господи, иже пресвятаго Твоего Духа“, служилъ отвѣтомъ на эту недоговоренную рѣчь. По возгласѣ: *Святая святымъ*, опять многолѣтствованіе старѣйшаго священника сослужащими ему. Оно изложено въ видѣ діалога. Много разностей замѣчается въ изложеніи чина причащенія служащихъ. Вотъ, между прочимъ, какъ оно описывается въ одномъ служебникѣ: младшій священникъ беретъ часть агнца и подаетъ ее старшему съ словами: *Тѣло Христово*

дается рабу Божію такому-то; этотъ беретъ часть, подаваемую ему, и въ свою очередь передаетъ частицу младшему, такимъ образомъ держа частицы въ рукахъ, они цѣлуются. Вообще предъ причащеніемъ и послѣ него положены другія молитвы, чѣмъ какія читаются теперь. Заамвонная молитва читается также иная и между прочимъ одна изъ нихъ начинается словами: „Господи Іисусе Христе, Спасе, насъ спо добивый нынѣ славы Своея“. Всѣ эти разности впрочемъ не составляютъ чего-либо оригинальнаго русскаго: онѣ перешли изъ греческихъ служебниковъ и составляютъ варіанты современнаго греческаго строя литургіи. Русское вліяніе выражается въ употребленіи славянскаго техническаго языка, въ упоминаніи русскихъ святыхъ и въ приспособленіи къ устройству церквей и нѣкоторымъ народнымъ обычаямъ.

Толкованіе литургіи.

I.

Краткая исторія толкованія литургіи на востокѣ и на Руси. Св. Кириллъ Іерусалимскій и Іоаннъ Златоустъ, Діонисій Ареопагитъ и Максимъ Исповѣдникъ, патріархъ Германъ и Ѳеодоръ Андидскій, Іаковъ Эдесскій, Симеонъ Солунскій и Николай Кавасила, какъ толкователи литургіи. Задачи, пріемы и сущность ихъ толкованія.—Переводъ толковательныхъ трудовъ древнихъ восточныхъ литургистовъ на славянскій языкъ. Толковыя статьи при славянскихъ служебникахъ. Мистико-апокрифическія толкованія литургіи. Толковательныя сочиненія XVII—XIX вѣковъ.

Мы покончили съ внѣшнею исторіей литургіи и представили главныя эпохи въ ея развитіи. Перейдемъ теперь къ объясненію ея обрядовъ; но предварительно сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о томъ, что мы разумѣемъ въ данномъ случаѣ подъ толкованіемъ, а для этой цѣли прослѣдимъ исторію толкованія литургіи на востокѣ и отмѣтимъ его главныя направленія.

Перво-христіанская литургія, пока она находилась еще въ состояніи развитія и была тѣснымъ образомъ связана съ жизнію тогдашняго общества, не могла быть предметомъ внѣшняго изученія и составляла непосредственный фактъ внутренней жизни, одно изъ средствъ самовыраженія духа. Поэтому она была для всѣхъ ясна и понятна. Осмысленіе и объясненіе ея началось съ того времени, когда она начала утрачивать свой непосредственный характеръ и сдѣлалась обрядовою формою, существованіе которой надо было оправдать, а содержаніе уяснить. Какъ при нормальномъ состояніи организма никому не приходитъ въ голову наблюдать за органическими процессами и задумываться надъ отправленіями сердца и легкихъ, такъ и въ области внутренней жизни: пока продолжается нормальный ходъ мысли, связь между нею и ея выраженіемъ, между словомъ и дѣломъ, остается ясною сама собой.

Съ чего и когда начинается толкованіе литургіи на востокѣ? Первые опыты этого рода появляются въ концѣ IV вѣка и принадлежатъ двумъ замѣчательнымъ дѣятелямъ того времени — Кириллу Іерусалимскому и Златоусту. Ки-

риллъ Іерусалимскій, по обязанности катехета, объяснялъ ученіе вѣры и обряды таинствъ оглашеннымъ, чтобы привести ихъ къ сознательному усвоенію христіанскаго вѣроученія и таинствъ. Въ пятомъ, послѣднемъ, тайноводственномъ поученіи онъ разъясняетъ имъ обряды литургіи вѣрныхъ и излагаетъ въ краткомъ очеркѣ ея содержаніе примѣнительно къ ритуалу Іерусалимской церкви. Его объясненія отличаются простотою и сводятся къ нравственно-религіознымъ правиламъ, которыя внушаются вѣрующимъ тою или другою частію литургіи; а иногда все дѣло толкователя ограничивается подробнымъ болѣе яснымъ перифразомъ текста молитвъ и возгласовъ, болѣе понятною передачею содержанія обряда. Такъ омовеніе рукъ, которое совершается служащими передъ началомъ литургіи, по его объясненію, служитъ символомъ внутренней чистоты отъ грѣха и нечестія, которая требуется отъ приступающихъ къ таинству. Osculum pacis—выраженіе взаимнаго примиренія и прощенія обидъ, опять какъ необходимое требованіе отъ приносящихъ дары къ алтарю. „*Горѣ имѣимъ сердца*“—отложеніе заботъ и попеченій житейскихъ. По поводу эпиклисиса или призыванія Св. Духа онъ разъясняетъ, каково значеніе этого молитвеннаго акта и въ чемъ состоитъ тайна пресуществленія. Въ этой-то сферѣ всѣмъ доступныхъ, непосредственно выходящихъ изъ содержанія литургіи истинъ держатся объясненія Кирилла Іерусалимскаго.

Весьма близко къ нему по задачамъ и пріемамъ интерпретаціи подходитъ Златоустъ. Златоустъ не былъ толкователемъ литургіи ex professo и не имѣлъ въ виду систематическаго объясненія ея обрядовъ: онъ занимается ими настолько, насколько это отвѣчало цѣлямъ его пастырскаго поученія. Такъ какъ богослуженіе, по мысли Златоуста, составляло одно изъ сильнѣйшихъ воспитательныхъ средствъ, то понятно, что изъ этой сферы онъ заимствовалъ весьма много для религіознаго развитія своихъ слушателей и часто обращался къ обрядамъ и молитвамъ церковнымъ, особенно же къ литургіи, какъ таинству таинствъ. По воззрѣнію Златоуста, литургія есть величайшій молитвенный актъ, во время котораго вѣрующій достигаетъ самаго тѣснаго, насколько это возможно для человѣка, общенія со Христомъ и возвышается до степени, равной съ служеніемъ ангеловъ на небѣ.

Священникъ есть представитель этого собранія, и его молитвы и обращенія къ Богу суть выраженіе общаго настроенія присутствующихъ. Чтобы сдѣлаться достойнымъ этого высокаго служенія, необходима высокая нравственная чистота и совершенство. Требуя этихъ качествъ отъ своихъ участниковъ, литургія сама имъ учитъ и наглядно выражаетъ то, чего требуетъ Христосъ отъ участниковъ таинства. Съ этой-то нравоучительной стороны и смотритъ Златоустъ на содержаніе литургіи, на ея молитвы и обряды. Вотъ почему онъ главнымъ образомъ избираетъ для своихъ нравоученій молитвы, а не обряды, имѣетъ дѣло съ духовнымъ содержаніемъ литургіи, которое выражается въ словѣ, а не съ дѣйствіемъ, котораго внутренній смыслъ нужно еще отъискивать и выдѣлять изъ-подъ символической оболочки. И, дѣйствительно, его выборъ останавливается преимущественно на словахъ: *миръ всѣмъ*, на ангельскомъ славословіи: *святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ*, на молитвѣ Господней. Онъ то-и-дѣло возвращается къ этимъ высокимъ образцамъ молитвы и пользуется ими какъ средствомъ внушить своимъ слушателямъ, какъ необходимъ внутренній миръ членовъ христіанскаго братства между собою, какой чистоты требуетъ отъ насъ серафимская пѣснь, о чемъ слѣдуетъ молиться и какъ молиться, основываясь на словахъ молитвы Господней, образца всѣхъ молитвъ.

Совершенно иное направленіе толкованія даетъ себя чувствовать въ сочиненіяхъ, извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареопагита. Для нашей настоящей цѣли важно собственно его сочиненіе о церковной іерархіи, въ которомъ заключается объясненіе обрядовъ крещенія, литургіи, освященія мура, хиротоніи и погребенія умершихъ. Съ Златоустомъ и другими толкователями-моралистами онъ сходится въ томъ, что задачу богослуженія полагаетъ не въ самомъ обрядѣ или совокупности ихъ, какъ таковыхъ, но во внутреннемъ содержаніи, въ сущности или идеѣ, которая черезъ нихъ выражается. Только, по возрѣнію Діонисія, эта идея не всѣмъ доступна и не для всѣхъ открывается, но составляетъ достояніе лицъ, достигшихъ высшаго духовнаго вѣдѣнія и нравственнаго совершенства, а такими лицами являются представители іерархіи, съ епископомъ во главѣ. По отношенію къ обряду или, лучше сказать, его духовному содержанію у него проводится раздѣ-

леніе не только между оглашенными и вѣрными, какъ у Кирилла Іерусалимскаго, но и между этими послѣдними различаются лица іерархическія отъ обыкновенныхъ христіанъ. Іерархія есть тотъ фокусъ, въ которомъ сосредоточиваются лучи духовнаго свѣта, и откуда они разливаются на обыкновенныхъ членовъ церкви, подобно тому какъ въ небесной іерархіи низшія существа получаютъ просвѣщеніе и руководство черезъ высшихъ, а эти послѣднія заимствуютъ свое вѣдѣніе и полноту духовной жизни отъ Бога, какъ первоисточника жизни и совершенства. Примѣнительно къ лицамъ различной духовной зрѣлости и обрядъ церковный усвояется различно. Для непосвященныхъ въ тайны совершеннаго вѣдѣнія, онъ является какъ символъ, какъ внѣшнее явленіе или оболочка, и это составляетъ начальную, низшую степень отношенія къ нему. Лица высшей духовной зрѣлости постигаютъ его сущность и духъ. Первые установители таинствъ, апостолы и ихъ преемники, выражаясь словами Ареопагита, „предали церкви божественныя установленія не въ понятіяхъ *неприкровенныхъ*, а въ священныхъ символахъ; поэтому пренебесное явилось въ чувственныхъ образахъ, единое—въ разнообразіи и многоразличіи, божественное—въ человѣческихъ формахъ, невещественное—въ вещественномъ“. Такимъ образомъ онъ раздѣляетъ рѣзкою гранью видимые образы отъ созерцаемой сущности, символы высшихъ понятій отъ того, что постигается черезъ нихъ умомъ и цѣль чего состоитъ въ обоженіи, т. е. въ достиженіи полнѣйшаго единенія съ Божествомъ. Смыслъ символовъ открытъ только божественнымъ священносовершителямъ, которые впрочемъ обязаны открывать его лишь достойнымъ и нравственно-зрѣлымъ. Не говоря о внѣшнихъ, каковы всѣ находящіеся внѣ церкви, не говоря объ оглашенныхъ, сами вѣрные не имѣютъ права на полное обладаніе этимъ вѣдѣніемъ, которое всецѣло остается за лицами іерархіи. „Они, пребывая вѣрными своимъ обѣтамъ, не должны передавать никому другому, кромѣ единочинныхъ имъ священносовершителей, эти тайны духовнаго созерцанія“. Вотъ почему псевдо-Діонисій не для всѣхъ назначаетъ свое толкованіе, а сообщаетъ его сопресвитеру Тимоѳею, котораго убѣждаетъ ничего изъ сказаннаго не выносить вонъ изъ ограды церковной.

Такова теорія толкованія Діонисія Ареопагита; посмотримъ, какъ онъ примѣняетъ ее къ дѣлу при объясненіи обрядовъ литургіи. Замѣтимъ прежде всего, что объясненіе каждой службы слагается у него изъ трехъ частей: первая заключаетъ общія предварительныя соображенія о значеніи объясняемаго послѣдованія, во второй коротко излагается его содержаніе (это часть историческая), а въ третьей, подъ названіемъ „созерцательной стороны", содержится объясненіе. Такъ и въ отдѣлѣ литургіи, которую онъ называетъ „таинствомъ собранія" или, что то же, пріобщенія, онъ слѣдуетъ тому же плану и послѣ изложенія обрядовой стороны переходитъ къ „богообразной истинѣ первообразовъ"; при этомъ замѣчаетъ, что для непосвященныхъ и самая внѣшняя сторона изъясняемыхъ обрядовъ заключаетъ въ себѣ извѣстную долю пользы и значенія. Но не останавливаясь на нихъ, онъ направляетъ къ благолѣпному созерцанію вещей духовныхъ, и это называется у него „вхожденіемъ внутрь святаго святыхъ". И что же онъ видитъ въ этомъ святилищѣ? Прежде всего то, чѣмъ открывается литургія: выхожденіе іерарха изъ алтаря для кажденія храма и обратное возвращеніе туда послѣ кажденія. Согласно положенію епископа въ системѣ церковной іерархіи, онъ видитъ въ этомъ актѣ снисхожденіе божественнаго начала къ людямъ и его возвращеніе къ себѣ; здѣсь дается указаніе, что Божество не сливается съ міромъ, хотя постоянно дѣйствуетъ на него, охраняя его и даруя ему силу къ жизни; іерархъ служитъ выраженіемъ этого начала и, низводя на подчиненныхъ ему свое единое священноначальственное вѣдѣніе, какъ неуловимый и неудержимый для существъ низкихъ, снова возвращается къ своему начальственному служенію. *Чтеніе писанія и пѣснопѣнія* предшествуютъ таинству, какъ средство, возбуждающее въ насъ расположеніе духа, приличное принятію или сообщенію того или другого таинства. *Цѣлованіе мира* утверждаетъ связь подобнаго съ подобнымъ и даетъ понять, что раздѣленныя между собою существа не способны къ единовиднымъ созерцаніямъ. *Умываніе рукъ водою предъ службою*, по его объясненію, есть омовеніе краевъ и конечностей, означая *конечное*, т.-е. полнѣйшее, очищеніе. Для совершителей таинствъ, какъ органовъ, черезъ которые производится просвѣщеніе другихъ, это необходимо, потому

что „премірныя свѣтосіянія пропускаютъ свои лучи только въ блескѣ подобновидныхъ имъ зеркалъ“. *Раздробленіе даровъ евхаристіи* означаетъ символически Іисуса Христа *единаго* по Своему божественному существу, но въ вочеловѣченіи принявшаго наше *раздѣльное* естество, чтобы насъ призвать въ союзъ и единство съ Собою. Этотъ послѣдній моментъ символизируется *пріобщеніемъ*.—Въ этомъ родѣ ведется толкованіе и другихъ литургическихъ дѣйствій. Этотъ способъ толкованія принято называть символическимъ и мистическимъ: не имѣя ничего противъ такого объясненія, мы должны прибавить, что символика Діонисія держится въ кругѣ очень небольшого числа понятій, которыя онъ выводитъ изъ-подъ оболочки обряда и относитъ къ области первообразовъ. Средоточіемъ ихъ служитъ единеніе съ Богомъ, какъ верховнымъ началомъ всего существующаго, черезъ уподобленіе Ему духовными совершенствами и полнотою духовнаго вѣдѣнія. Такимъ образомъ, по всему толкованію Діонисія проходитъ одна общая мысль, которая связываетъ отдѣльныя части обряда и сводитъ его разсужденія къ одному общему началу. Въ цѣломъ его церковная іерархія есть прекрасно выдержанная система, которая однако, несмотря на свою возвышенность, отзывается искусственностью и держится часто на подобранныхъ логическихъ параллеляхъ.

Мистагогія или Тайноводство Максима Исповѣдника примыкаетъ самымъ тѣснымъ образомъ къ толкованію Діонисія и есть продолженіе той же системы только въ кругѣ другихъ руководящихъ понятій и параллелей. Авторъ Мистагогіи не разъ ссылается на Діонисія въ своихъ объясненіяхъ и отзывается о немъ съ величайшимъ благоговѣніемъ, чувствуя полную неспособность стать на одну съ нимъ высоту въ глубинѣ пониманія; чаще же онъ указываетъ, какъ на своего руководителя, на какого-то великаго и мудраго старца, отъ котораго слышалъ эти толкованія. Весьма вѣроятно, что онъ разумѣетъ подъ этимъ старцемъ того же Діонисія, но справедливость требуетъ прибавить, что во многихъ случаяхъ авторъ Тайноводства отступаетъ отъ него въ подробностяхъ толкованія и усвоилъ только его духъ и пріемы. Максимъ Исповѣдникъ принялся за этотъ трудъ по вызову какого-то почтеннаго лица, котораго не называетъ по имени

но которое настойчиво просило его изложить письменно тѣ объясненія, какія слыхалъ въ устной бесѣдѣ съ св. Максимомъ. Послѣдній уступаетъ желанію, и такимъ образомъ появляется на свѣтъ Тайноводство. Основнымъ принципомъ, на которомъ опирается толкованіе Максима, служитъ соотвѣтствіе церкви и ея учрежденій съ порядкомъ духовной жизни. Со стороны этой-то параллели или, лучше сказать, нѣсколькихъ однородныхъ съ нею параллелей онъ и объясняетъ обряды и учрежденія церкви. Церковь, по его воззрѣнію, есть образъ и подобіе Божіе, потому что совершаетъ дѣйствія, подобныя дѣламъ Божіимъ; именно, она объединяетъ въ одинъ духовный составъ своихъ членовъ и даетъ силы къ продолженію ихъ духовной жизни, т.-е. промышляетъ и сохраняетъ. Церковь служитъ образомъ міра, который состоитъ изъ существъ видимыхъ и невидимыхъ, а этому соотвѣтствуетъ въ устройствѣ храма его раздѣленіе на алтарь или святилище, предоставленное однимъ іереямъ (міръ горній) и храмъ, открытый для всего народа. Церковь есть символическій образъ человѣка, который состоитъ изъ души и тѣла. Святилище или алтарь соотвѣтствуетъ душѣ, жертвенникъ или престолъ—уму, а храмъ—тѣлу. Двухчастное дѣленіе храма есть символъ души въ двухъ ея главныхъ сторонахъ: разумной и животной, въ способностяхъ созерцательной и дѣятельной. Установивъ руководящія параллели, авторъ Мистагогіи переходитъ къ объясненію литургійныхъ обрядовъ, но не выдерживаетъ послѣдовательно приведенныхъ рубрикъ и колеблется между двумя новыми параллелями: а) литургія есть таинственное изображеніе земной жизни Спасителя и б) символически изображаетъ въ своихъ обрядахъ состояніе человѣка въ настоящей и будущей жизни, постепенное восхожденіе человѣка на пути духовнаго совершенства, которое имѣетъ завершиться въ будущей жизни въ царствѣ славы. Руководясь послѣднею параллелью, онъ, входъ народа въ церковь объясняетъ въ смыслѣ обращенія невѣрныхъ отъ невѣдѣнія и заблужденія къ познанію Бога, покаянія и исправленія каждаго изъ насъ; чтеніе писанія выражаетъ требованія воли божественной относительно нашего спасенія; привѣтствіе „миръ всѣмъ“, предваряющее эти чтенія, означаетъ утѣшеніе за подвиги добра. Удаленіе оглашенныхъ изъ храма послѣ евангелія означаетъ пропо-

вѣданіе евангелія всѣмъ народамъ, послѣ чего наступитъ кончина вѣка, и грѣшные будутъ отдѣлены отъ праведниковъ. Слѣдующіе акты литургіи уже пріурочиваются къ состоянію человѣка въ будущей жизни: такъ, символъ вѣры предъизображаетъ таинственное благодареніе, которое мы будемъ приносить Богу въ будущемъ вѣкѣ за совершеніе нашего спасенія; пѣснь: *„святъ, святъ, святъ“* выражаетъ имѣющее открыться въ будущемъ вѣкѣ единеніе наше съ міромъ ангельскимъ и равночестность съ нимъ; послѣднее пѣснопѣніе: *„единъ святъ единъ Господь“* означаетъ приведеніе достигшихъ совершенства въ единеніе съ тайною божественной простоты и къ причастію блаженной славы. Такова въ общихъ чертахъ система толкованія, которой держится преп. Максимъ въ своемъ Тайноводствѣ. Но очевидно изъ приведенныхъ выдержекъ, что въ своемъ сочиненіи онъ провелъ только одну изъ выставленныхъ имъ параллелей, но параллель очень благодарную и удобную для приложенія по своей растяжимости. Онъ воспользовался этой мыслію съ замѣчательнымъ умѣньемъ и связалъ ею литургійные акты въ одно стройное и послѣдовательное цѣлое.

Особую группу толкователей составляютъ: такъ называемый Софроній и патріархъ Константинопольскій Германъ VIII в. Съ именемъ перваго до насъ сохранилось толкованіе литургіи въ „словѣ о божественномъ священнодѣйствіи“. Съ именемъ послѣдняго извѣстно толкованіе на литургію подъ названіемъ: „умозрѣніе вещей божественныхъ“. И тотъ и другой, несмотря на довольно значительный промежутокъ времени, ихъ раздѣляющій, имѣютъ между собою весьма много общаго въ пріемахъ толкованія и иногда буквально повторяютъ одинъ другого. Что касается отношенія ихъ къ двумъ предшествующимъ группамъ толкователей, то они занимаютъ средину между ними и гораздо ближе стоятъ къ содержанію изъясняемаго обряда; они слѣдятъ шагъ за шагомъ за его движеніемъ и на каждый изъ нихъ даютъ объясненіе. При такомъ отношеніи къ дѣлу они, очевидно, захватываютъ гораздо болѣе литургическаго матеріала, чѣмъ ихъ предшественники, при которыхъ литургія не успѣла еще достигнуть того развитія, съ которымъ является въ VIII и послѣдующихъ вѣкахъ. Въ виду этого разнообразія обрядовъ имъ гораздо труднѣе было подвести его къ одной

системѣ и освѣтить одною руководящею мыслію. Вотъ почему они не усвоили себѣ ни теоріи Діонисія, ни параллелей Максима Исповѣдника. Хотя и тотъ и другой были, несомнѣнно, знакомы съ обѣими теоріями, но воспользовались новымъ пріемомъ, который съ тѣхъ поръ сдѣлался господствующимъ въ области Экзегеза и сослужилъ великую службу дѣлу толкованія. Разумѣемъ взглядъ на литургію, какъ на символическое изображеніе земной жизни Спасителя и главныхъ моментовъ Его искупительной дѣятельности. Эта мысль проходитъ красною нитью по всему ихъ толкованію, но выступаетъ не какъ предвзятая абстрактная мысль, навязываемая факту, но въ большей или меньшей степени выходитъ изъ него и стоитъ въ связи съ объясняемымъ предметомъ. Содержаніе извѣстныхъ частей службы, вещественный обликъ предмета или обряда наводилъ на какую-либо черту изъ жизни Христа, представлялъ съ нею аналогію—и вотъ почва для объясненія готова. „Церковь", по словамъ патр. Германа, „есть тѣло Христово, имя Его... она служитъ напоминаніемъ распятія, погребенія и воскресенія Христова, она предображена въ патріархахъ,.. Церковь есть божественный домъ, гдѣ совершается таинственное жертвоприношеніе, гдѣ найдешь перлы божественныхъ догматовъ, коимъ училъ Христосъ Своихъ учениковъ". Я привелъ эту выдержку, чтобы показать, какъ осложнился у названныхъ нами толкователей этотъ основной принципъ, и почему они въ своихъ объясненіяхъ то-и-дѣло выступаютъ изъ его предѣловъ, примѣняя разнаго рода назидательныя соображенія. Да удержаться на одной этой почвѣ было и невозможно: это значило бы загромоздить толкованіе такими искусственными подробностями, такими остроумными комбинаціями, которыя сдѣлали бы изъ толкованія діалектическій трактатъ, весьма далекій отъ задачъ церковнаго экзегеза. И, дѣйствительно, на эту ложную дорогу они не свернули. Видно, что толкователь, отправляясь отъ внѣшняго факта, въ немъ самомъ находилъ основаніе для символической параллели. А символизовать было тогда любимымъ пріемомъ выраженія мысли особенно по отношенію къ такой средѣ, гдѣ внутреннее содержаніе не покрывалось фактомъ, или гдѣ фактъ отступалъ на задній планъ предъ его внутреннимъ значеніемъ. На этомъ основывалась средневѣковая мистика, въ противопо-

ложность античной миѳологіи, гдѣ мысль и чувство являлись подъ оболочкой внѣшняго образа и подчинялись художественному творчеству. Но, довольно о теоріи,—познакомимся съ фактической стороной дѣла, съ пріемами, какихъ держались названные толкователи.

Такъ называемый Софроній и патр. Германъ, какъ мы сказали, начинаютъ свои толкованія съ объясненія храма и его принадлежностей. Алтарный выступъ, по ихъ указанію, соотвѣтствуетъ пещерѣ виѳлеемской. На чемъ основывается толкованіе? На сходствѣ пещеры, какъ углубленія, какъ выбоины, съ полукруглою формой алтарнаго выступа, гдѣ помѣщается горнее мѣсто. *Сопрестоліе* есть образъ престола Господня, на которомъ возсѣлъ Господь. Соотношеніе еще понятнѣе. Горнее мѣсто въ древности имѣло видъ каѳедры. *Святая трапеза знаменуетъ Св. Гробъ.* Мы знаемъ, какъ устраивался гробъ въ видѣ аркосолія въ катакомбахъ, какъ устраивались каменные саркофаги у христіанъ позднѣйшихъ. Сближеніе между ними и четвероугольнымъ престоломъ дѣлается яснымъ само собой. *Киворій* образуетъ ковчегъ Ноевъ. Аллегорія заключается въ сходствѣ греческ. *κιβώριον* съ словомъ *κιβώτιον*, что значитъ ковчегъ. *Рѣшетки*, т.-е. алтарная преграда, есть образъ ограды Гроба. *Солея* изображаетъ огненную рѣку, отдѣляющую грѣшниковъ отъ праведниковъ; основаніе для объясненія дается въ самомъ устройствѣ этой части, какъ длиннаго, идущаго предъ алтаремъ помоста, которымъ отдѣляется алтарь отъ остальной части храма. Какимъ образомъ *κατηχούμενα*, или мѣсто для оглашенныхъ, напоминаютъ объ ангелахъ, проникающихъ съ неба къ совершаемымъ на землѣ таинствамъ, мы это объяснили въ своемъ мѣстѣ. *Дискосъ*, въ маломъ видѣ, означаетъ облако, конечно, по своему виду, напоминающему круглое облако. Въ этомъ смыслѣ опредѣленнѣе выражается Германъ: „Дискосу, на которомъ приносится Христосъ“, говоритъ онъ, „даютъ значеніе небеснаго круга въ маломъ объемѣ, представляющаго мысленно солнце—Христа. *Трехсладный омофоръ* служитъ символомъ св. Троицы; очевидно, толкователь различаетъ въ немъ три части: два конца и оплечье. *Огневидный или червленый цвѣтъ одежды іерея* напоминаетъ *червленую хламиду Христа.* Два цвѣта были наиболѣе приняты въ облаченіи: бѣлый въ праздники и фіолетовый или

багряный въ посты. *Стихарь* изображаетъ собою *плоть Христову*, будучи *бѣлъ*, какъ и плоть человѣческая. Суть объясненія основывается на представленіи обычнаго цвѣта этой одежды. *Епхиріи* или ручники, носимые діаконами, суть сударі. *Епитрахиль* знаменуетъ вервіе, которымъ Христосъ былъ связанъ и влекомъ за выю. Зная устройство древнихъ епитрахилей, можно догадываться, что это объясненіе взято прямо съ натуры, но только подчинено руководящей мысли всего толкованія. Поэтому Германъ былъ правъ, заключивъ свое объясненіе литургійныхъ принадлежностей словами: „итакъ, знайте всѣ іереи, что мы возвышаемъ животворныя страсти Христовы".

Въ другой половинѣ толкованія, гдѣ дѣло идетъ объ обрядахъ литургіи, отношеніе толкователя къ факту нѣсколько дальше, и это понятно, потому что составъ литургіи сложился не на основаніи христологическаго плана, а имѣлъ общелитургическую молитвенную основу, изъ которой вышли эктеніи, молитвы, пѣніе псалмовъ и чтеніе писаній. Нужна была извѣстнаго рода преднамѣренность, чтобы провести эту мысль во все содержаніе литургіи и связать ею отдѣльныя части службы. Поводъ къ такому воззрѣнію на литургію былъ данъ, конечно, ея основнымъ зерномъ, которое заключалось въ преломленіи хлѣба и благословеніи чаши въ память послѣдней вечери Христа; къ этому зерну примкнули нѣкоторыя части канона евхаристіи съ положительнымъ христологическимъ содержаніемъ и обрядъ причащенія. Вотъ почти все, что давала въ пользу этой теоріи древне-христіанская литургія. Чтобы перенести ее на другія части нужна была уже извѣстная рефлексія. И эти части болѣе и менѣе удобно, раньше или позже, подчинялись осмысленію въ этомъ направленіи. Такъ проскомидія была задумана и выполнена съ этой мыслію, какъ можно видѣть изъ ея обстановки у такъ называемаго Софронія патріарха, а онъ передавалъ ея содержаніе въ томъ видѣ, какъ оно сложилось незадолго до него, близко къ моменту ея происхожденія. Чтеніе евангелія также легко приводило къ мысли о земной жизни Спасителя и Его проповѣди. Первый входъ священника въ алтарь точно также напоминалъ о пришествіи Христа въ міръ. Такимъ способомъ, образовалось въ обрядахъ литургіи нѣсколько разрозненныхъ христологиче-

скихъ пунктовъ, которые дожидались только опытнаго синтеза, который бы связалъ ихъ въ одно цѣлое и подчинилъ одной руководящей мысли. Такъ называемому Софронію съ Германомъ принадлежитъ честь быть выразителями этой мысли въ области толкованія и болѣе послѣдовательными ея проводниками. Но какъ они, такъ и ихъ продолжатели не имѣли въ этомъ отношеніи полнаго успѣха, потому что земная жизнь Спасителя не укладывалась въ эти символическія рамки и выходила изъ нихъ то-и-дѣло, обнаруживая слабость основного принципа и непреодолимыя затрудненія его широкому примѣненію къ дѣлу.

Отъ этихъ авторитетныхъ представителей греческаго толкованія въ VII и VIII вв. наше вниманіе невольно переносится къ мало извѣстному дѣятелю на этомъ поприщѣ—Іакову Эдесскому. Мало извѣстный писатель-литургистъ, онъ въ ряду экзегетовъ занимаетъ почетное мѣсто и служитъ представителемъ особаго направленія, которое можно назвать историко-критическимъ. Разумѣемъ его письмо къ Ѳомѣ пресвитеру объ обрядахъ литургіи, переведенное и изданное Ассеманомъ въ его извѣстномъ сборникѣ—Bibliotheca Orientalis. Для Іакова Эдесскаго не цѣли назиданія стоятъ на первомъ планѣ и не страсть къ умозрѣнію; его занимаетъ процессъ образованія обряда, его генеалогія, его настоящее и прошлое. Излагая чинъ литургіи своего времени, онъ интересуется имъ со стороны исторической и проясняетъ современное состояніе литургійнаго обряда вводными замѣчаніями. Не много ихъ, конечно, и не высокой они цѣнности, но какъ новый пріемъ въ исторіи толкованія, какъ опытъ историко-литургическаго обозрѣнія, трудъ Іакова Эдесскаго заслуживаетъ особаго вниманія. Къ сожалѣнію, онъ не нашелъ себѣ, продолжателей и въ цѣлой серіи литургистовъ - толкователей стоитъ особнякомъ и въ сторонѣ отъ главнаго русла, по которому текла церковная жизнь средне-вѣковаго Востока.

Послѣ Германа патріарха наступаетъ продолжительный перерывъ въ исторіи толкованія литургіи на востокѣ, и въ теченіе слѣдующихъ четырехъ столѣтій не появляется замѣчательныхъ дѣятелей на этомъ поприщѣ церковной литературы. Два-три мало извѣстныхъ имени, съ которыми мы встрѣчаемся въ этотъ долгій періодъ времени, показываютъ,

что осложненіе обряда на востокѣ не входило въ интересы тогдашнихъ церковныхъ дѣятелей, и труды ранней серіи экзегетовъ оставались авторитетными руководителями. Казалось, общее вниманіе было привлечено самымъ обрядомъ, и то, въ чемъ Діонисій съ его продолжателями видѣли только первую ступень на поприщѣ сознательнаго усвоенія богослуженія, стало конечною цѣлью религіознаго сознанія. Если исключить Θеодора Андидскаго и Хозроя Великаго, армянскаго писателя XII в., который оставилъ толкованіе миссы, вплоть до XV вѣка мы ничего не имѣемъ замѣчательнаго по этой части. Очень можетъ быть, что со временемъ найдутся и будутъ изданы неизвѣстныя доселѣ толкованія византійскихъ литургистовъ, но эти pia desideria въ случаѣ своего оправданія едва ли внесутъ какое-либо новое направленіе въ область толкованія и дадутъ ему новый оборотъ. Во-первыхъ, такіе труды не пропадаютъ и во всякомъ случаѣ отзываются въ послѣдующей литературѣ; но этого мы не видимъ, и Симеонъ Солунскій, это свѣтило греческихъ толковниковъ, не даетъ для такого предположенія никакихъ основаній. Разумѣемъ ту часть его разговора о священнодѣйствіяхъ и церковныхъ таинствахъ, гдѣ онъ занимается объясненіемъ божественной литургіи, и отдѣльный трактатъ такого же содержанія „о храмѣ и литургіи“. Толкованія Симеона не представляютъ труда самостоятельнаго. По собственнымъ его словамъ, они представляютъ слабое подражаніе тому, что было высказано прежними толкователями, между которыми на первыя мѣста онъ ставитъ патріарха восточныхъ экзегетовъ—Діонисія Ареопагита, а потомъ руководится и другими писателями, его преемниками по благодати. „Никто да не дерзаетъ обвинять насъ въ гордости и излишнемъ самомнѣніи“, говоритъ онъ, „за то, что мы беремся говорить о вещахъ такой великой важности, которыя изъяснили апостольскіе и божественные мужи, посвященные въ тайны Божіи. Не для того, чтобы сказать что-нибудь больше ихъ,—нѣтъ, я излагаю въ духѣ любви,—сколько доступно нѣчто изъ того, что они написали, признавая себя ихъ чадомъ и рабомъ“. Въ этомъ отзывѣ сказалось традиціонное уваженіе къ имени Діонисія.

Но обрядъ церковный временъ Солунскаго уже столько ушелъ впередъ, что обойтись однимъ Діонисіемъ значило бы

оставить нетронутыми чуть ли не двѣ трети службы. Даже теоріи Діонисія Симеонъ Солунскій не усвоилъ и не положилъ ея въ основу своихъ толкованій. Въ огромномъ большинствѣ случаевъ онъ компилируетъ Ѳеодора Андидскаго и Германа, пользуясь ими впрочемъ негласно и рѣдко называя по имени; цитируетъ Максима Исповѣдника и заимствуетъ у другихъ писателей, напр., у Вальсамона. У Симеона Солунскаго нѣтъ опредѣленнаго принципа, руководящей мысли, которая бы проходила и освѣщала все его толкованіе, а тамъ, гдѣ она есть, принадлежитъ не ему, а взята у другихъ. Такъ, напримѣръ, въ трактатѣ „о храмѣ и литургіи“ онъ пользуется пріемомъ Максима Исповѣдника и видитъ въ литургіи сначала изображеніе земной жизни Спасителя; оно продолжается до входа архіерея въ алтарь (малый входъ), который означаетъ вознесеніе Христово; дальнѣйшія части литургіи представляютъ судьбу Церкви Христовой, распространеніе христіанства и эсхатологическіе моменты, завершается состояніемъ человѣка въ будущемъ вѣкѣ. Но эту теорію онъ могъ послѣдовательно провести только до великаго входа, а дальнѣйшія части объясняются имъ уже изъ самаго содержанія обрядовъ и молитвъ канона евхаристіи. Въ этомъ послѣднемъ отдѣлѣ нашъ толкователь имѣетъ дѣло съ непосредственнымъ смысломъ обряда, выходящимъ изъ его содержанія и постановки, кое-гдѣ только сбиваясь на эсхатологическую почву или повторяя прежнія толкованія, уже данныя имъ въ первой части.

Симеону Солунскому, сравнительно съ его предшественниками, принадлежитъ честь расширенія области толкованій и его распространенія на весь составъ церковныхъ службъ. Тогда какъ болѣе ранніе толкователи имѣли въ виду только литургію, а прочихъ чинопослѣдованій касались мимоходомъ, Солунскій экзегетъ, имѣлъ въ виду сознательное отношеніе своихъ клириковъ къ церковному дѣлу, даетъ имъ объясненія на всѣ главныя службы и ведетъ это дѣло систематически. Это самое уже ставитъ его въ необходимость давать объясненія по такимъ предметамъ, которые не входили въ кругъ прежняго толкованія и этимъ еще болѣе усложняли его задачу. Легче провести извѣстный экзегетическій пріемъ въ небольшой сравнительно области обряда, легче подвести подъ извѣстный принципъ содержаніе отдѣльной службы:

но разъ толкователь имѣетъ дѣло съ массою разнородныхъ службъ, ему уже гораздо труднѣе уложить это сложное содержаніе въ экзегетическія рамки, и приходится разбѣгаться по этимъ частностямъ. Симеонъ Солунскій не былъ въ этомъ отношеніи исключеніемъ и стройной системы толкованія не представилъ. Оттого у него по мѣстамъ является многосмыслiе, и одинъ и тотъ же обрядъ объясняется въ разныхъ значеніяхъ. Такъ, напримѣръ, священная трапеза, т.-е. престолъ, по его словамъ, означаетъ и престолъ Божій, и мѣсто воскресенія Христова, и честный гробъ. Первый входъ въ алтарь (т.-е. малый) означаетъ сошествіе Христа на землю, смерть, воскресеніе и вознесеніе, потому что онъ совершилъ это въ первое пришествіе на землю. Это многосмыслiе было слѣдствіемъ того, что онъ пользовался разными источниками и сводилъ прежнія объясненія во едино, забывая, что каждое изъ нихъ имѣло значеніе въ извѣстной системѣ толкованія, при извѣстной постановкѣ обряда. Такъ у Максима Исповѣдника по-своему толкуется извѣстный обрядъ, у Софронія и Германа по-другому; иное объясненіе можно было дать извѣстному предмету на основаніи его внѣшняго характера и иное—на основаніи относящихся къ нему молитвъ и текста. Къ этому послѣднему способу нерѣдко обращается Симеонъ Солунскій и, пользуясь имъ, вводитъ новыя черты, дотолѣ неизвѣстныя. Напримѣръ, объясненія церковныхъ одеждъ онъ дѣлаетъ на основаніи словъ, произносимыхъ при надѣваніи той или другой одежды.

Любопытную особенность отношеній нашего толкователя къ его предшественникамъ составляетъ передѣлка ихъ и осмысленіе, вслѣдствіе чего и самое объясненіе выигрываетъ въ ясности и доступности; напримѣръ, „стихарь, обыкновенно бѣлый, означаетъ свѣтъ и чистоту Божію и то, что Господь создалъ и принялъ на Себя нашу природу чистою; если же онъ пурпуровый, то указуетъ на страданія Его“. Припомнивъ то, что было сказано нами по поводу однороднаго объясненія у патр. Германа, мы поймемъ, что Симеонъ Солунскій только выясняетъ его мысль, развиваетъ ее, но въ существѣ дѣла не даетъ новаго. Или: „дискосъ образуетъ небо, почему и бываетъ круглый,—онъ подъемлетъ Владыку неба, а такъ называемая звѣздица означаетъ и вообще звѣзды, а въ особенности звѣзду, бывшую при Рождествѣ Христовѣ“. По

отношенію къ текстамъ Максима и Германа это то же передѣлка. Закончу еще однимъ примѣромъ: воспользовавшись мыслію Германа, что священникъ, начинающій литургію, изображаетъ собой Предтечу, Симеонъ Солунскій эту мысль расширяетъ и переноситъ на предшествующія дѣйствія литургіи, именно, на проскомидію. На этомъ основаніи 2-й священникъ, совершающій при архіерейскомъ служеніи проскомидію, изображаетъ во время приготовленія даровъ дѣла и слова Крестителя предъ пришествіемъ Христовымъ. Изъ содержанія проскомидіи, за исключеніемъ упоминанія объ агнцѣ, этого толкованія не выходитъ, но оно нужно было въ интересахъ христологическаго толкованія, чтобы провести мысль Германа дальше и выдержать аналогію между Предтечею и священникомъ въ самыхъ проскомидійныхъ дѣйствіяхъ.

Болѣе послѣдовательное проведеніе христологическихъ принциповъ въ содержаніе литургіи принадлежитъ Николаю Кавасилѣ, по выраженію котораго литургія есть историческій актъ, образное воспроизведеніе жизни Христа и, особенно, его искупительной жертвы.—Таково было послѣднее слово литургическаго экзегеза греческой церкви. Какъ видимъ, сила его заключалась въ мистическомъ пониманіи обряда, въ постиженіи его духовной сущности, въ раскрытіи посредствомъ его ученія о Христѣ, о тайнѣ искупленія, о послѣднихъ временахъ міра и будущей жизни. Вездѣ здѣсь обрядъ является какъ оболочка внутренняго превыспренняго духовнаго содержанія, какъ нѣчто второстепенное, и исчезаетъ самъ по себѣ, какъ историческій фактъ, какъ извѣстное выраженіе церковной жизни, какъ извѣстный процессъ литургическій. Какъ складывался обрядъ, при какихъ условіяхъ, и какимъ ближайшимъ цѣлямъ онъ удовлетворялъ,— эти вопросы остались чуждыми восточнаго толкованія, а если и затрогивались, то случайно и мимоходомъ, безъ всякаго вліянія на постановку толкованія и на выработку историческаго метода. Въ противоположность Востоку это послѣднее толкованіе пустило глубокіе корни на Западѣ и оставило нѣсколько замѣчательныхъ трудовъ въ этомъ родѣ въ сочиненіяхъ западныхъ литургистовъ, каковы Исидоръ Севильскій, Флоръ Діаконъ, Валафридъ Страбонъ, Аталарій Мецкій и Вильгельмъ Дурандъ. У нихъ на первомъ планѣ

стоитъ исторія той или другой служебной формы, ея постепенное развитіе и осложненіе, а не statu quo съ его готовымъ содержаніемъ. Обрядъ, по воззрѣнію этихъ литургистовъ, не есть символъ или оболочка чего-то, но самостоятельная величина, историческій фактъ, къ которому толкованіе нравоучительное или мистическое примыкаетъ, какъ приложеніе обряда къ жизни и какъ средство нравственнаго развитія. Въ этомъ отношеніи труды западныхъ литургистовъ составляютъ видный источникъ для исторіи обряда и имѣютъ значеніе археологическое.

Посмотримъ теперь, какую судьбу имѣло толкованіе литургіи у насъ на Руси, и въ какомъ положеніи находилась у насъ эта отрасль литературы. Зная склонность старо-русскаго человѣка къ церковному обряду и особое воспитательное значеніе богослуженія у насъ, гдѣ оно долгое время оставалось единственнымъ органомъ религіознаго развитія общества, зная это, можно было бы подумать, что у насъ больше, чѣмъ гдѣ въ другомъ мѣстѣ, будутъ заниматься объясненіемъ богослуженія, и сочиненія истолковательнаго характера займутъ видное мѣсто въ литературѣ. Но этого, на самомъ дѣлѣ, не случилось и, конечно, потому, что обрядъ самъ по себѣ, какъ церковный актъ, какъ божественная служба, пользовался высокимъ авторитетомъ и оттѣснялъ на задній планъ толкованіе. Сверхъестественное, таившееся за этимъ обрядомъ и смутно предполагаемое каждымъ участникомъ службы, казалось выше объясненія, этого размѣна на мелкую монету по слабымъ гаданіямъ человѣческой мысли.

Самое раннее, что мы имѣемъ въ этомъ родѣ, были уже извѣстныя намъ толкованія Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника и Германа. Они очень рано достигли перевода, но извѣстны въ чрезвычайно маломъ числѣ списковъ и едва ли имѣли большой кругъ читателей. Такъ уже отъ XII вѣка сохранился до насъ славянскій переводъ сочиненій Кирилла Іерусалимскаго и, въ томъ числѣ, его тайноводственныхъ поученій. Первый переводъ Діонисія Ареопагита былъ сдѣланъ въ концѣ XIV в. (1371) сербскимъ монахомъ Исаіею, но переводъ этотъ такъ темень и невразумителенъ, что едва ли читатели его могли безъ помощи греческаго текста извлечь изъ него какую пользу, и самъ переводчикъ сознается,

что славянскій языкъ совершенно не выработался для выраженія такихъ возвышенныхъ и тонкихъ понятій. „Греческій языкъ“, по его словамъ, „отъ Бога исперва художенъ и отъ различныхъ по времени любомудрецъ ухищренъ бысть; нашъ же, славянскій, хотя отъ Бога и былъ сотворенъ добрымъ, но вслѣдствіе недостатка любочестивыхъ слова мужей хитрости, якоже онъ, не удостоился“.—Отрывокъ изъ толкованій Максима Исповѣдника читается въ Святославовомъ изборникѣ и, такимъ образомъ, принадлежитъ къ числу самыхъ раннихъ переводовъ, встрѣчающихся въ нашей письменности. Толкованія Германа и Ѳеодора Андидскаго, какъ болѣе доступныя, попадаются чаще, и вліяніе ихъ сказывается всего замѣтнѣе въ толковыхъ статьяхъ славянскаго происхожденія. На основаніи этихъ-то послѣднихъ толкованій и составились тѣ небольшія, болѣе доступно изложенныя статьи, которыя въ различныхъ нашихъ сборникахъ читаются подъ именемъ толкованій или толковъ церковныхъ, и замѣчательная въ этомъ родѣ статья, помѣщаемая въ старинныхъ служебникахъ подъ заглавіемъ: „что есть іерей, и почему глаголетъ священникъ, и что есть постриженіе главы его?“ Но это заглавіе, взятое изъ первыхъ строкъ этой статьи, далеко не обнимаетъ ея содержанія; напротивъ, мы видимъ здѣсь цѣлую энциклопедію толковаго матеріала, относящагося къ объясненію значенія лицъ, одеждъ и обрядовъ литургическихъ. Будучи переписываема при служебникѣ, эта статья, конечно, имѣла широкое руководительное значеніе и составляла компендіумъ, по которому знакомилось древнерусское духовенство съ объясненіемъ церковныхъ предметовъ и излагало его въ руководство другимъ. При всей зависимости своей отъ источниковъ греческихъ, эта и подобныя ей статьи тѣмъ не менѣе представляютъ опытъ русской передѣлки и заключаютъ такія подробности, которыхъ мы напрасно стали бы искать у толкователей византійскихъ. — Особый довольно распространенный у насъ на Руси родъ толкованій былъ мистически-апокрифическій; это собственно тотъ же родъ полукнижной-полународной письменности, образчикомъ котораго служатъ отрывки изъ Палеи, худые номоканунцы, апокрифическія сказанія, духовные стихи и апокрифическія молитвы. Эти толкованія, дѣйствуя увлекательнымъ образомъ на воображеніе, представляли внутреннее

содержаніе службы въ короткомъ очеркѣ и воочію изображали ту мысль, что стоящіе въ храмѣ на небеси стояти мнятъ. Это не были собственно толкованія, но поэтическое воспроизведеніе главныхъ моментовъ литургіи въ отношеніи къ горнему міру. Не отрицая извѣстной доли самостоятельнаго участія русской мысли въ обработкѣ этого мотива, мы думаемъ однако, что основою этого олицетворенія литургіи послужили аналогическія сказанія византійскія. Между ними отмѣтимъ два слѣдующія: „Слово Георгія Декаполита о видѣніи, какое имѣлъ сарацинъ въ храмѣ и увѣровалъ послѣ того“, и объясненіе на литургію неизвѣстнаго составителя, изданное Анджело Маи. По словамъ перваго источника, эмиръ отправилъ начальника для распоряженій въ одинъ сирійскій городъ. Начальникъ прибылъ на мѣсто съ большою свитой и поставилъ лошадей въ тамошней церкви, несмотря на протестъ священника. Когда настало время совершенія проскомидіи, сарацинъ увидѣлъ въ рукахъ священника, вмѣсто хлѣба, младенца, котораго онъ заклалъ, а кровь его вылилъ въ потиръ. Во время великаго входа пришлецъ явственно увидѣлъ на дискосѣ младенца, разрѣзаннаго на четыре части, а во время причащенія эти части раздавались причастникамъ, что привело вельможу въ величайшее изумленіе и негодованіе, которое кончилось тѣмъ, что онъ по убѣжденію священника принялъ крещеніе (Patr. t. 100). Нашъ славянскій „толкъ“ литургіи нѣсколько шире по содержанію и проникаетъ всѣ главные моменты службы мыслію объ участіи ангеловъ; онъ надписывается: „Святого Григорія Богослова о святѣй службѣ, еже есть литургія“.

Въ такомъ положеніи остается у насъ дѣло толкованія литургіи до половины XVII в. Съ этого времени, вмѣсто отдѣльныхъ статей, отрывочныхъ извлеченій изъ древнихъ толковниковъ, мы получаемъ полный систематическій сводъ касательно храма и литургіи и въ первый разъ знакомимся съ произведеніями Симеона Солунскаго и Николая Кавасилы. Этотъ обширный толковательный трудъ есть такъ называемая Никонова Скрижаль. Сочиненіе это было составлено грекомъ іереемъ Наѳанаиломъ и прислано, по просьбѣ Никона, Іерусалимскимъ патріархомъ Паисіемъ въ 1653 году. Затѣмъ оно было переведено Арсеніемъ Грекомъ и послѣ соборнаго разсмотрѣнія издано въ 1656 г. въ Москвѣ съ

различными дополненіями, между которыми первое мѣсто занимаетъ статья о перстосложеніи для крестнаго знаменія, направленная противъ раскольничьяго двуперстія, именно: отвѣтъ на этотъ вопросъ патріарховъ антіохійскаго и сербскаго, слово иподіакона Дамаскина Студита объ этомъ предметѣ и Маноксы. Никоновская Скрижаль для своего времени была солиднымъ пособіемъ при изъясненіи богослуженія; но это не самостоятельный трудъ, а выборъ, иногда механическій и безсвязный, толкованій относительно храма и обрядовъ литургіи, преимущественно, изъ Германа, Симеона Солунскаго и Николая Кавасилы. По мѣстамъ дѣлаются небольшія заимствованія изъ Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника, изъ Никифора Каллиста. Словомъ, здѣсь вся тогдашняя экзегетическая литература.—Но полнаго перевода сочиненій Симеона Солунскаго и Германа патріарха еще не было. Они появились въ концѣ XVII вѣка въ переводѣ извѣстнаго справщика Евѳимія, которымъ было сдѣлано кромѣ того переложеніе сочиненій Діонисія Ареопагита и Кирилла Іерусалимскаго. Такимъ образомъ, къ концу XVII вѣка мы явились обладателями полнаго собранія греческихъ толковниковъ литургіи и имѣли, кромѣ того, сокращенный сводъ объясненій на нее въ новой Скрижали и въ сочиненіи греческаго епископа Николая Булгары: „*Ἱερὰ κατήχησις*“, конечно,—текстъ съ переводомъ. Но все это были труды *мистико-аллегорическаго* характера и не давали отвѣта на вопросы историческаго изученія церковнаго обряда, для знакомства съ источниками и условіями его происхожденія и дальнѣйшаго развитія. Первая попытка къ составленію такого труда относится къ половинѣ XVIII столѣтія и была вызвана оффиціальнымъ распоряженіемъ. Въ 1746 г. императрица Елизавета Петровна спросила у тогдашняго синодальнаго оберъ-прокурора, князя Шаховскаго, объясненія обряда освященія церкви и, когда тотъ затруднился дать положительный отвѣтъ, приказала издать Святѣйшему Синоду книгу о церковныхъ обрядахъ и службахъ, „чего ради оныя узаконены и какая вина, сила и подобіе въ оныхъ заключается“. Синодъ поручилъ составленіе этой книги архимандриту Веніамину и приказалъ выдать ему въ пособіе Кормчую книгу, Скрижаль и сочиненія Симеона Солунскаго. И вотъ что рапортовалъ въ томъ же году Веніаминъ

Святѣйшему Синоду по этому порученію. „Я выписалъ“ сообщалъ онъ, „изъ сочиненій Симеона Θессалонитскаго и Скрижали одинъ чинъ божественной литургіи, какъ чаще въ церкви употребляемый. А о другихъ обрядахъ и службахъ церковныхъ, гдѣ бы оныя сыскать, милостиваго прошу наставленія, ибо я святыхъ отецъ, особливо же тѣхъ, которые писали о требуемой матеріи, за неимѣніемъ библіотекъ не читалъ, кромѣ присланной мнѣ отъ Вашего Святѣйшества книги Симеона Θессалонитскаго“. Но дѣло не пошло дальше: черезъ два года Веніаминъ былъ переведенъ на епархію и о литургіи забылъ. Черезъ шесть лѣтъ приказъ былъ повторенъ снова, и Свят. Синодъ поручилъ это дѣло Гедеону Слонимскому, состоявшему въ коммиссіи по исправленію Библіи и впослѣдствіи ректору Славяно-греко-латинской Академіи. Но выборъ сочинителя оказался неудачнымъ. Послѣ неоднократныхъ требованій Гедеонъ въ 1760 г., слѣдовательно черезъ 7 лѣтъ по полученіи порученія, увѣдомлялъ Синодъ, что имъ сочинены пять частей оной книжицы, прочія же: о праздникахъ, постахъ, крестныхъ хожденіяхъ и прочихъ установленіяхъ, сочиняются нынѣ. Синодъ приказалъ ему сочиненныя пять чатей прислать для разсмотрѣнія, а прочія немедленно доканчивать. Но съ этого-то времени и начинается несчастная судьба первой русской литургики. Гедеонъ въ продолженіе 12 лѣтъ отказывается на требованія Синода, затягиваетъ дѣло подъ разными предлогами, и объявленныя пять частей оной книжицы, какъ заколдованный кладъ, не даются въ руки. Наконецъ, въ 1772 году Гедеонъ донесъ Св. Синоду о своей болѣзни, воспрепятствовавшей ему докончить сочиненіе, и просилъ Синодъ потерпѣть. На слѣдующій годъ Гедеонъ умеръ; назначена была коммиссія для розыска черновыхъ бумагъ Гедеона (онъ былъ тогда настоятелемъ Кіево-Межигорскаго монастыря); онѣ не были найдены, а спрошенные подъ присягой его келейники и близкіе къ нему монахи, нѣкоторые отозвались незнаніемъ о существованіи подобнаго сочиненія, а другіе заявили, что покойный архимандритъ никогда этимъ дѣломъ и не занимался. Въ 1774 г. Синодъ поручилъ составленіе книги о церковныхъ обрядахъ извѣстному тогда ученому Гавріилу, митрополиту С.-Петербургскому. Черезъ 8 лѣтъ она была окончена, представлена въ Синодъ, здѣсь

около 10 лѣтъ была пересматриваема и дополняема и, наконецъ, въ 1792 году появилась въ печати,—спустя 46 лѣтъ послѣ перваго приказанія, даннаго императрицей Елизаветой Петровной. Книга преосвящ. Гавріила „о служеніяхъ и чиноположеніяхъ православныя греко-россійскія церкви" существенно отличалась по своей задачѣ и пріемамъ изслѣдованія отъ прежнихъ руководствъ къ объясненію богослуженія, представляла первый опытъ историческаго изложенія церковныхъ обрядовъ. Авторъ ея поставилъ своей задачей „утвердить древность церковныхъ чиноположеній свидѣтельствами святыхъ мужей и соборовъ и показать, почему какія изъ нихъ уставлены". Но историческая сторона дѣла поставлена очень не широко и оставляетъ желать многаго не только въ виду теперешнихъ научныхъ средствъ, но и по отношенію къ тѣмъ, которыя могли бы быть въ распоряженіи сочинителя. Кромѣ историческаго очерка о храмѣ и его устройствѣ, гдѣ еще собраны довольно полно свѣдѣнія о христіанскихъ храмахъ въ первые вѣка изъ Евсевія и церковныхъ писателей, въ прочихъ отдѣлахъ объясненіе службы ведется на основаніи текста теперешнихъ богослужебныхъ книгъ, которыя по временамъ комментируются выдержками изъ церковныхъ писателей и сочиненій литургическихъ. Относительно нѣкоторыхъ службъ и учрежденій авторъ ограничивается одною, двумя страницами текста, какъ напримѣръ, въ главѣ о постахъ, о погребеніи, о крестныхъ ходахъ. Изложеніе литургіи также стоитъ далеко ниже тѣхъ источниковъ, которые давала тогдашняя хотя и скудная литература. Гавріилъ митрополитъ отличается отъ своихъ предшественниковъ по толкованію тѣмъ, что держится текста служебника и объясняетъ его на основаніи ближайшаго, непосредственнаго смысла молитвъ и обрядовъ, присоединяя кое-гдѣ историческія указанія. Аллегорическія толкованія, въ духѣ Скрижали, вездѣ обойдены, и сочинитель пропустилъ ихъ въ виду другихъ пособій, которыми легко было воспользоваться для этой цѣли. Но, какъ бы то ни было, трудъ митрополита Гавріила, несмотря на его несовершенства, составилъ замѣчательное явленіе въ области литургики и проложилъ путь исторической обработкѣ церковнаго богослуженія. За первымъ опытомъ въ этомъ родѣ вскорѣ послѣдовалъ другой, болѣе совершенный, который и доселѣ не

утратилъ научнаго достоинства: разумѣемъ „Историческое, догматическое и таинственное изъясненіе на литургію“ Дмитревскаго. Дмитревскій, ни по своему положенію, ни по прямымъ обязанностямъ, повидимому, не былъ предназначенъ для научной дѣятельности и археологическихъ занятій, и однако бывшій переводчикъ при Святѣйшемъ Синодѣ, коллежскій ассесоръ, Иванъ Дмитревскій, какъ онъ себя величаетъ, сдѣлалъ то, чего не смогли сдѣлать ни наши ученые іерархи, ни оффиціальные дѣятели тогдашней духовной школы. Дмитревскій не только заявилъ себя свѣдущимъ человѣкомъ въ исторіи обряда, знатокомъ отеческой литературы, но и обнаружилъ замѣчательный критическій тактъ, умѣнье обойтись съ собраннымъ матеріаломъ и опредѣлить задачи толкованія литургіи. Исходнымъ пунктомъ своихъ изъясненій онъ ставитъ историческій смыслъ обрядовъ „который всегда одинаковъ и непремѣненъ“; отъ него и въ связи съ нимъ ведетъ своихъ читателей къ таинственному, допуская этотъ послѣдній съ извѣстнымъ ограниченіемъ, именно: вводитъ только тѣ таинственныя знаменованія, которыя а) самыми молитвами и возглашеніями во время литургіи подтверждаются, и б) которыя притомъ во всемъ согласуются съ составомъ литургіи и ходомъ ея дѣйствій, дабы она была сообразною порядку и теченію дѣлъ Христовыхъ, отъ начала Его жизни до восшествія на небо учиненныхъ“. Но, говоря вообще, онъ развѣ только въ самыхъ рѣдкихъ случаяхъ вводитъ таинственныя объясненія, оставаясь на почвѣ историческаго изложенія обряда и разъясняя отношеніе между его теперешнею формой и древне-христіанскимъ прототипомъ. Для руководства къ таинственному толкованію онъ прилагаетъ переводъ сочиненія Симеона Солунскаго о храмѣ и литургіи вмѣстѣ съ перифрастическимъ его изложеніемъ для болѣе удобнаго чтенія.—Нѣкоторыя изъ его толкованій не утратили своей силы до сихъ поръ и могутъ съ честью занять мѣсто въ лучшемъ учебникѣ литургики.

II.

Объясненіе обрядовъ литургіи. Значеніе слова литургія. Наставленіе священнику, какъ готовиться къ совершенію литургіи. Входныя молитвы. Проскомидія. Видъ и число просфоръ. Изъятіе агнца и частей изъ просфоръ въ честь Богоматери и святыхъ. Каженіе и его первоначальный смыслъ. О времени перваго входа въ алтарь совершителя литургіи. О чтеніи священникомъ литургійныхъ молитвъ тайно. Малый входъ и конецъ литургіи оглашенныхъ. Какъ начиналась въ древности литургія вѣрныхъ. Великій входъ и его первоначальное значеніе. Черты древнѣйшей церковной практики, сохранившіяся въ теперешней обстановкѣ этого обряда. Объясненіе возгласовъ: „Возлюбимъ другъ друга", „Двери двери", „Милость мира" и др. Общее содержаніе молитвъ канона евхаристіи. Призываніе Св. Духа для пресуществленія даровъ, древность этой молитвы. Обрядъ причащенія.

Послѣ всего сказаннаго мною о толкованіи литургіи на востокѣ и на Руси само собою открывается, что я разумѣю подъ толкованіемъ и какого направленія я буду держаться въ объясненіи литургійныхъ обрядовъ. Задачей нашей будетъ разъяснить положительную, историческую сторону обряда и показать то основное зерно, съ котораго онъ началъ свое существованіе; какъ затѣмъ это зерно развивалось и при какихъ условіяхъ приняло теперешнюю форму. Совершенно другія цѣли ставили себѣ восточные литургисты-экзегеты. Ихъ объясненіе богослуженія было не что иное, какъ болѣе или менѣе послѣдовательное проведеніе въ содержаніе литургіи тѣхъ или другихъ догматическихъ и церковныхъ идей, а эти идеи, по воззрѣнію толкователей, находили себѣ выраженіе и оправданіе въ самой системѣ литургійной службы. Но это мистическое воззрѣніе, не говоря объ осложненіи его цѣлями назидательно-религіозными, по самому своему началу не свободно отъ условности и натяжекъ. Толкователи имѣли въ виду уже сложившуюся систему обрядовъ и прилагали къ ней готовую субъективную теорію, которая, что касается частностей и отдѣльныхъ обрядовъ, иногда держалась на искусственной связи и обнаруживала болѣе остроумія, чѣмъ серьезнаго экзегетическаго такта. Неудача подобныхъ пріемовъ, при всемъ уваженіи къ глубинѣ богословской мысли нашихъ толкователей и важности основной идеи, проникающей ихъ толкованія, заключалась въ томъ, что толкователи,

оставляя историческую почву, терялись въ сферѣ отвлеченностей и умозрѣній, сами давали тонъ системѣ богослуженія, а не отъ нея отправлялись въ своихъ экзегетическихъ выводахъ. Научное объясненіе богослуженія, по нашему крайнему разумѣнію, должно удовлетворять прежде всего цѣлямъ ближайшаго историческаго пониманія обряда и дать отвѣтъ на вопросъ, почему то или другое вошло въ церковную практику, приняло извѣстную форму и заняло свое опредѣленное мѣсто въ цѣлой системѣ богослуженія. Если можно такъ выразиться, задача историческаго толкованія есть генеалогія обряда, разъясненіе того пути, которымъ онъ дошелъ до теперешняго его состоянія и положенія въ общемъ строѣ службы. Сколь ни трудно выполнить эту сложную задачу вполнѣ при существующихъ научныхъ средствахъ, тѣмъ не менѣе попытаюсь представить теперь опытъ подобнаго толкованія на литургію, слѣдуя при этомъ тексту нынѣшняго служебника и держась постоянно на почвѣ восточнаго обряда, лишь гдѣ нужно сравнивая его съ западнымъ. Не считая нужнымъ входить во всѣ подробности литургійнаго обряда, мы остановимся на тѣхъ изъ нихъ, которыя представляютъ болѣе историческаго интереса. Но прежде всего нѣсколько замѣчаній о самомъ названіи этой службы: „литургія“ или „божественная литургія“.

Слово „литургія“ происходитъ, какъ извѣстно отъ греческаго: λεῖτος (λεώς, λαός)—народный и ἔργον—дѣло и у классическихъ писателей означало отправленіе общественной должности, сопряженной съ денежною повинностью, которую въ Греціи каждый совершеннолѣтній гражданинъ обязанъ былъ нести въ пользу общества. Въ частности именемъ λειτουργίαι назывались добровольныя пожертвованія зажиточныхъ гражданъ, которыя вносились ими для облегченія государственныхъ расходовъ и для поддержки какого-либо предпріятія въ случаяхъ чрезвычайныхъ. Согласно съ этимъ и ап. Павелъ обозначаетъ словомъ λειτουργία дѣло христіанской благотворительности (2 Кор. IX, 12, 7; сн. Лук. I, 23: Дѣян. XIII, 2). У церковныхъ писателей слово это означаетъ какъ исполненіе церковныхъ должностей и преимущественно священнослуженія, такъ и самые обряды, дѣйствія и молитвы, входящія въ составъ церковной службы. Эфесскій соборъ

называетъ литургіями утреннія и вечернія молитвы, а соборъ Антіохійскій вообще службу. Такимъ образомъ, на древне-церковномъ языкѣ это слово имѣло болѣе широкое значеніе, чѣмъ теперь, и обнимало понятіе церковнаго культа вообще. Въ этомъ значеніи оно до сихъ поръ употребляется въ западномъ литургическомъ языкѣ. Впослѣдствіи на томъ основаніи, что главною и существенною частію богослуженія христіанскаго, службою *κατ' ἐξοχήν*, сдѣлалось совершеніе таинства евхаристіи, слово *литургія* получило тотъ конкретный смыслъ, въ которомъ употребляется теперь. Но въ древне-церковномъ языкѣ для обозначенія таинства евхаристіи употреблялись слѣдующія названія: *τράπεζα Κυρίου*, *εὐχαριστία*, *εὐλογία*, *προσφορά*, *σύναξις*, *ἀναφορά*, oblatio, communio, sacramentum altaris. Наша древне-русская *обѣдня* есть неточный переводъ греческаго *δεῖπνον* и имѣетъ своею основою представленіе объ обѣдѣ, то-есть трапезѣ, вечери, которая духовнымъ образомъ совершается и предлагается на этой службѣ. Въ нашихъ старинныхъ служебникахъ литургія носитъ названіе: „божественная служба“ или просто „служба“, которое есть не что иное, какъ переводъ греческаго: *λειτουργία* или *θεία λειτουργία*.

Въ нынѣшнемъ служебникѣ чинопослѣдованіе Златоустовой литургіи предваряется краткимъ наставленіемъ священнику, какъ готовиться къ совершенію таинства и какое душевное расположеніе онъ долженъ имѣть, намѣреваясь совершать евхаристію; при этомъ излагаются предварительныя дѣйствія его при входѣ въ церковь и далѣе указываются тропари и краткія молитвы, читаемыя предъ алтаремъ и при входѣ въ него. Изъ предварительныхъ обрядовъ литургіи эта часть самая поздняя по своему происхожденію и появилась на этомъ мѣстѣ и въ такомъ видѣ не раньше XIII—XIV вѣка. По самому изложенію она носитъ монастырскій отпечатокъ и была редактирована подъ вліяніемъ монастырскихъ обычаевъ и монашеской субординаціи. На эти особенныя отношенія указываютъ выраженія: священникъ творитъ поклонъ *предстоятелю*, то-есть игумену. Соединившись съ діакономъ (прежде священникъ въ большинствѣ случаевъ служилъ одинъ), цѣлуютъ тотъ и другой мѣстныя иконы Спасителя и Богородицы, что само собою предполагаетъ уже очень позднее устройство иконостаса и

вполнѣ установившееся въ немъ распредѣленіе или размѣщеніе иконъ. Обработка правилъ о приготовленіи служащихъ и внесеніе ихъ въ служебникъ относятся къ той редакціи литургіи, которая появилась въ XIII в. и потомъ сдѣлалась извѣстна подъ именемъ Филоѳеевой. Въ самой ранней христіанской древности этотъ обрядъ замѣнялся молитвою входа—теперешняго малаго, который въ то же время былъ и первымъ входомъ священника въ алтарь. Ближайшее осложненіе этого акта состояло въ томъ, что священникъ, готовясь служить, до вступленія своего въ алтарь, произносилъ просительныя молитвы, къ которымъ потомъ стали присоединять молитвы разрѣшительныя или покаянныя, заимствованныя изъ чина разрѣшенія кающихся и примѣненныя къ лицу священника. Поводомъ къ помѣщенію ихъ на этомъ мѣстѣ послужили приготовленіе къ причастію мірянъ и исповѣдь передъ принятіемъ св. даровъ, вообще—обычай говѣнія. Назначенныя первоначально для мірскихъ причастниковъ, онѣ затѣмъ были примѣнены къ лицу служащаго священника и стали записываться отъ его имени въ первомъ лицѣ. Но, что онѣ попали сюда случайно изъ древняго чина исповѣди мірянъ и къ лицу священника не относятся, это видно изъ того, что въ нихъ упоминаются такіе грубые грѣхи (противъ цѣломудрія и противъ ближняго), наличность которыхъ не позволяетъ священнику служить. Особенно подробно обставляется эта входная часть въ нашихъ славянскихъ служебникахъ XVI—XVII вѣка, и это пошло со временъ Стоглаваго собора, который пересмотрѣлъ этотъ обрядъ и обставилъ его новыми тропарями и молитвами. Съ тѣхъ поръ они начинаютъ входить и въ служебники, но далеко не во всѣ. Въ печатныхъ изданіяхъ они были отмѣнены, и такимъ образомъ установился теперешній сокращенный чинъ.

Въ древнихъ сирскихъ и греческихъ записяхъ литургіи на мѣстѣ теперешней приготовительной къ совершенію литургіи обрядовой обстановки полагается обыкновенно цѣлый рядъ молитвъ, по которымъ отчасти можно возстановить и самый ходъ начала литургіи. Первая молитва безъ названія—покаяннаго содержанія; вторая, *εὐχὴ τῆς παραστάσεως*, то-есть молитва предстоянія престолу,—коротенькая, общаго содержанія, заключаетъ прославленіе Бога; третья, *εὐχὴ τοῦ*

θυμιάματος τῆς εἰσόδου,—молитва кадильницы передъ входомъ въ алтарь; четвертая, *τῆς ἐνάρξεως*,—молитва начатія службы: въ ней идетъ рѣчь о первомъ вступленіи народа въ храмъ, и онъ, народъ, называется *προσιοῦσα ἐκκλησία*—приходящая, приступающая церковь; пятая—молитва священника, преподающая благословеніе діакону передъ начатіемъ службы и вступленіемъ въ алтарь; шестая—коротенькая отвѣтная молитва *(εὐχὴ ἀποκριτική)* къ нему діакона съ упоминаніемъ о пѣсни трисвятого, которая, какъ мы увидимъ, сопровождала первое вступленіе священника въ алтарь; седьмою по порядку читается молитва собственно входа съ слѣдующею надписью: „іерей говоритъ эту молитву, идя отъ вратъ (*πυλῶν*—входныхъ дверей) до жертвенника", то-есть на пути въ алтарь. Что это молитва одинаковаго содержанія съ теперешнею малаго входа, это видно изъ ея содержанія, гдѣ говорится о входѣ во святая святыхъ, о предстояніи святому Его жертвеннику, о достойномъ принесеніи даровъ. Затѣмъ слѣдуетъ послѣ эктеніи трисвятая пѣснь, молитва трисвятого, и литургія продолжается въ обычномъ порядкѣ, близкомъ къ теперешнему.

Послѣ облаченія священникъ и діаконъ, говорится въ служебникѣ, пришедши въ предложеніе—*εἰς τὴν πρόθεσιν*, умываютъ руки и затѣмъ приступаютъ къ совершенію проскомидіи. *Πρόθεσις*, или предложеніе, на современномъ литургическомъ языкѣ, означаетъ отдѣленіе на лѣвой сторонѣ алтаря, гдѣ стоитъ жертвенникъ, на которомъ совершается проскомидія. Въ основѣ этой практики лежитъ древній церковный обычай приношеній, теперь уже во многомъ уклонившійся отъ своего первоначальнаго смысла и назначенія. Нынѣшнее предложеніе есть остатокъ того стола или лучше при-алтарнаго отдѣленія, куда вѣрующіе передъ началомъ литургіи приносили свои дары. Теперешній обрядъ проскомидіи возникъ на основѣ этого обычая приношеній, и воспоминаніе о послѣднемъ сохранилось въ самомъ названіи *προσκομιδή*, которымъ обозначается весь предварительный богослужебный актъ, связанный съ этимъ древне-христіанскимъ обрядомъ приношенія.

Чинъ проскомидіи, не имѣющій совсѣмъ мѣста въ западныхъ литургіяхъ, а въ восточныхъ выработавшійся уже послѣ Златоуста, въ нашемъ современномъ служебникѣ слагается

изъ цѣлаго ряда дѣйствій надъ просфорами и служебнымъ виномъ. Первыя полагаются въ опредѣленномъ числѣ пяти. Нынѣшнимъ просфорамъ въ опредѣленной позднѣйшей формѣ литургическихъ хлѣбовъ соотвѣтствовали въ древности приношенія хлѣбами (и виномъ) для евхаристіи, а это само собою даетъ понять, что онѣ не имѣли особеннаго вида, какъ теперь, и не ограничивались нормальнымъ числомъ. Если судить по изображеніямъ евхаристическаго содержанія въ катакомбахъ, то это были круглые хлѣбцы съ крестообразнымъ разрѣзомъ на верхней коркѣ и соотвѣтствовали тѣмъ хлѣбамъ, которые приготовлялись для домашняго употребленія или обихода на востокѣ и западѣ. Изъ того, что эти хлѣбы даже въ V—VIII вѣкахъ покупали для монастырской службы на торгу, посылая туда эконома, можно заключать, что и въ это сравнительно-позднее время не стѣснялись ихъ формою. Впрочемъ есть указанія на существованіе въ то время просфорниковъ при монастыряхъ, и это конечно могло повести къ выдѣленію проскомидійныхъ хлѣбовъ отъ обыкновенныхъ и къ особенному ихъ приготовленію. Но что и въ VII вѣкѣ еще служили на хлѣбахъ приносныхъ, показываетъ слѣдующій случай, передаваемый въ разговорѣ папы Григорія Двоеслова. Одна женщина, подходя къ причастію и принимая хлѣбъ отъ пресвитера, улыбнулась, а когда затѣмъ ее спросили о причинѣ такого страннаго поступка, то она отвѣчала: „это былъ хлѣбъ, который я сдѣлала своими руками и принесла въ церковь; когда, подавая мнѣ его для причащенія, ты сказалъ: „вотъ тѣло Христово“, мнѣ показалось это очень страннымъ, и я улыбнулась“.

Въ древнихъ спискахъ литургіи нѣтъ опредѣленнаго указанія на число просфоръ, а потому и нашъ домашній споръ съ раскольниками объ этомъ предметѣ, къ сожалѣнію, имѣетъ мало, очень мало данныхъ для своего рѣшенія. Вначалѣ число хлѣбовъ, конечно, было большое и должно было соотвѣтствовать числу причастниковъ, а причащались въ древней церкви, какъ извѣстно, всѣ присутствующіе, а не одинъ священникъ. Патр. Германъ упоминаетъ объ одномъ хлѣбѣ, изъ котораго вынимался агнецъ, а самая просфора, по словамъ его, имѣла *σφραγίς* или печать, по всей вѣроятности, изображеніе креста. Съ приготовленія агнца, собственно говоря, и началась обработка проскомидіи въ смыслѣ

теперешняго обряда, а для этой части было необходимо имѣть только одну просфору. Большее ихъ число должно было соотвѣтствовать дальнѣйшему развитію. Прослѣдить наростаніе этого числа шагъ за шагомъ источники не даютъ положительныхъ указаній, и весьма естественно предположить, что въ разныхъ мѣстахъ на этотъ счетъ существовали свои обычаи, которые въ XI—XII вѣкѣ значительно разнообразятся. Когда хартофилакса Петра спрашивали, можно ли служить на одной просфорѣ, то онъ отвѣчалъ: „если нѣтъ памяти святого или поминовенія объ умершихъ, нѣтъ никакого препятствія". Видно, что тогда было уже въ обычаѣ употреблять на проскомидіи нѣсколько просфоръ, но существенно-необходимою считалась одна. По словамъ хартофилакса Петра, можно было обойтись одною просфорою, когда не было памяти святого (нарочитаго), котораго необходимо было помянуть на особой просфорѣ, такъ какъ на агничной никого поминать не дозволялось. Равнымъ образомъ, если не было заупокойной обѣдни, въ такомъ случаѣ не нужно было и особой просфоры для поминовенія умершаго. Въ вопросахъ Кирика Нифонтъ разрѣшаетъ служить на одной просфорѣ, если негдѣ будетъ взять другой, а торгъ отстоитъ далеко. Но болѣе употребительнымъ числомъ было, кажется, три, потому что тотъ же Нифонтъ говоритъ Кирику, что заупокойную литургію всегда должно служить на трехъ просфорахъ: одна должна быть большая дорная, изъ которой вынимается агнецъ и на которой мертвый не поминается, и двѣ другія за упокой. Соотвѣтственно этому неопредѣленному положенію дѣла и въ славянскихъ служебникахъ XII в. упоминается объ одной агничной просфорѣ, а о другихъ упоминается неопредѣленно: „и проскомисавъ просфоры",—въ какомъ количествѣ, не сказано. Но, что это число не было теперешнее нормальное пять, это видно изъ слѣдующихъ данныхъ: въ уставѣ императр. Ирины и въ уставѣ Синод. Студійскомъ XII в. упоминается о семи просфорахъ или хлѣбахъ на литургіи. Изъ нихъ, по уставу Студійскому, шесть—малыхъ, а седьмая, большая, за упокой основателя монастыря, должна была раздѣляться между братьею. По уставу импер. Ирины, первый хлѣбъ—Господскій, второй—Богородичный, третій—дневного святого, четвертый—за царя, пятый—за монахинь монастыря, шестой—

за усопшихъ; о седьмомъ опредѣленно не говорится, за кого онъ приносится. У Симеона Солунскаго, жившаго въ XIV вѣкѣ, предполагается уже нѣсколько просфоръ, но, сколько именно, не извѣстно.

Изъ первой просфоры изъемлется агнецъ, или часть „въ воспоминаніе Господа и Бога и Спаса нашего І. Христа". Обстановка этого дѣйствія и слова, произносимыя при этомъ священникомъ („яко овча на заколеніе ведеся"), показываютъ, что съ нимъ соединяется воспоминаніе о страданіи и смерти Спасителя. Это обстоятельство наводитъ на нѣкоторыя соображенія относительно смысла обрядовыхъ дѣйствій въ послѣдовательномъ ходѣ литургіи. Древніе толкователи все разнообразіе литургійнаго обряда хотѣли подвести подъ извѣстную систему; изъ этихъ системъ удачнѣйшею нужно признать историко-типологическую систему толкованія патр. Германа и Николая Кавасилы. Но вотъ дѣйствительный ходъ службы на первыхъ же шагахъ противорѣчитъ этому систематическому плану обрядовой обстановки, когда переноситъ насъ прямо къ послѣднимъ днямъ жизни Спасителя, совершенно пренебрегая историческою послѣдовательностію. Въ этомъ фактѣ одно изъ сильныхъ доказательствъ противъ строгаго историческаго плана литургическихъ обрядовъ и подтвержденіе той мысли, что въ основу отдѣльныхъ частей литургіи не было положено такой типологической идеи, на которой основываютъ свое толкованіе восточные экзегеты. Желая провести свою теорію во всѣ части литургіи послѣдовательно, патр. Германъ совершенно отрѣшается отъ буквальнаго смысла проскомидійнаго обряда и, невзирая на его изъясненіе по смыслу словъ самаго обряда, приводитъ свое особенное толкованіе, которымъ думаетъ возстановить настоящій историческій порядокъ въ составѣ литургическихъ дѣйствій. Онъ прямо говоритъ, что *изъятіе агнца изъ просфоры означаетъ рожденіе Христа отъ Дѣвы, а самая просфора символически напоминаетъ чрево Богородицы*; а всѣ дальнѣйшіе проскомидійные акты пріурочиваетъ къ обстоятельствамъ жизни Спасителя въ Виѳлеемѣ и Назаретѣ.—Очевидную непослѣдовательность, нарушавшую стройный планъ теоретическаго толкованія, другіе экзегеты пытались устранить болѣе тонкими догматическими соображеніями. Здѣсь, говорили они, совершается лишь пригото-

вительный къ евхаристіи актъ, дѣло идетъ не о жертвѣ Христовой, а только приготовляются элементы для таинства: самое же таинство съ символическими обрядами, относящимися къ послѣднимъ событіямъ жизни Спасителя, должно наступить послѣ; слѣдовательно, нѣтъ и надобности относить проскомидійный актъ къ событіямъ страданія и смерти Христовой. Это объясненіе, болѣе рѣшительное и прямое, не рѣшало собственно дѣла, но разсѣкало только Гордіевъ узелъ, отрицая буквальное значеніе акта и его обстановку по смыслу служебника. Это уже очевидная натяжка, не примиряемая даже и тѣмъ предположеніемъ, что агнецъ представляется здѣсь пророчески и прообразовательно, какъ жертва, обреченная на закланіе въ самомъ своемъ рожденіи. По нашему мнѣнію, затрудненіе, которое хотѣли обойти путемъ подобныхъ объясненій, неустранимо именно потому, что вся проскомидійная часть есть позднѣйшее прибавленіе къ литургіи, въ основѣ котораго лежитъ не какой-либо символическій актъ, но простое дѣйствіе приношенія. Если оно получило въ нашей литургіи такую обширную обрядовую обстановку и такой символическій смыслъ, то это совершенно условно и *на счетъ послѣдующихъ частей литургіи.*

Какое значеніе имѣетъ изъятіе частей изъ просфоръ въ честь Богоматери и святыхъ? Изъятіе этихъ частицъ есть остатокъ и сокращеніе древняго акта приношенія. Древнехристіанская церковь усвояла евхаристіи символическое значеніе жертвы, принесенной Спасителемъ на крестѣ, и совершала приношенія за живыхъ и преимущественно за умершихъ своихъ членовъ и простирала спасительное значеніе этого акта на всѣхъ живыхъ и жившихъ членовъ Церкви Христовой—какъ совершенныхъ, такъ и несовершенныхъ, праведныхъ и неправедныхъ. Нынѣшній проскомидійный актъ есть остатокъ этого древне-церковнаго обычая, но уже измѣнившійся и получившій нѣсколько иной характеръ. Въ теперешней проскомидіи церковь, вспоминая о святыхъ, выдѣляетъ изъ ихъ ряда несовершенныхъ членовъ своихъ, не молится за нихъ, но, въ силу Августинова правила: „молитва за мученика оскорбительна для него“, призываетъ ихъ для подкрѣпленія нашей молитвы и совершаетъ это воспоминаніе „въ честь и память“ ихъ—*εἰς τιμὴν καὶ μνήμην.* Выражаясь словами Діонисія Ареопагита, *призываніе святыхъ*

означаетъ пренебесное и святое соединеніе ихъ со Христомъ. Въ болѣе позднихъ частяхъ литургіи, какъ напримѣръ, на проскомидіи, составленной, можно сказать, заново—безъ переработки на основаніи древнихъ образцовъ, формула воспоминанія святыхъ уже совершенно приноровлена къ духу этого воззрѣнія и прямо его выражаетъ; въ частяхъ же литургіи болѣе раннихъ проводится иное воззрѣніе.

Священникъ, совершивши проскомидію, кадитъ на предложенные дары. Этому обычаю, какъ и вообще кажденію въ церкви, толкователи усвояютъ духовное значеніе, находя въ куреніи ладана символы разнаго рода нравственныхъ отношеній. Но въ настоящемъ случаѣ проскомидійный актъ и кажденіе сближаются тѣсною историческою связью. Вѣрующіе приносили къ алтарю не только хлѣбъ и вино, но также елей, свѣчи и ладанъ. Всѣ эти предметы одинаково составляли *προσφορά́ν* и употреблялись на службу церкви. Итакъ, кажденіе предъ дарами есть остатокъ древне-христіанскаго обычая приносить въ числѣ даровъ и ладанъ. На это между прочимъ указываетъ и самая молитва, читаемая при этомъ случаѣ священникомъ: „*кадило* (или точнѣе, съ греческаго, куреніе, *θυμίαμα*) *Тебѣ приносимъ, Христе, Боже нашъ*“...

Во время совершенія проскомидіи священникъ и діаконъ находятся въ предложеніи и, собственно говоря, внѣ алтаря, какъ и въ древности дары приносились и оставлялись въ особенной, отдѣльной отъ алтаря и престола, части—въ предложеніи (*πρόθεσις, σκευοφυλάκιον*), а потому и послѣдняя молитва проскомидіи называлась: *εὐχὴ ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ*. По совершеніи проскомидіи, священникъ и діаконъ, говорится въ служебникѣ, приступаютъ къ престолу. На основаніи отрывочныхъ указаній въ церковныхъ службахъ, по аналогіи со входомъ на вечернѣ и утренѣ, слѣдуетъ признать, что вхожденіе священника съ діакономъ въ алтарь передъ литургіей и открытіе завѣсы есть обычай позднѣйшій, а въ древней церкви эта часть была отправляема не около престола и не внутри алтаря, а внѣ его, и алтарь оставался закрытымъ по крайней мѣрѣ до входа съ евангеліемъ или даже до времени удаленія оглашенныхъ изъ церкви. На чемъ можно основывать это мнѣніе? На данныхъ, сохранившихся въ теперешней церковной практикѣ, особенно же на сравненіи служебника архіерейскаго съ служебникомъ свя-

щенническимъ. Слѣды первоначальной церковной практики, въ выясненномъ нами смыслѣ, сохранились прежде всего въ обстановкѣ *малаго входа*. Малый входъ въ древности имѣлъ вовсе не то значеніе, какое теперь, и былъ не что иное, какъ выносъ изъ діаконика или *σκευοφυλακίου*, гдѣ хранилась церковная утварь, евангелія на средину церкви. Это совпадало съ тѣмъ временемъ, когда назначено было по уставу читать евангеліе [1]). Но вначалѣ діаконикъ (=скевофилакій) не составлялъ одного цѣлаго съ алтаремъ, а устраивался отдѣльно отъ него, и евангеліе выносилось на средину церкви не отъ престола, какъ теперь, но изъ бокового отдѣленія. Нѣкоторыя выраженія древняго устава намекаютъ на то, что между алтаремъ и его боковыми частями не было прямого сообщенія, а потому и входить въ алтарь можно было не иначе, какъ со стороны амвона и царскихъ вратъ, а не извнутри. Укажемъ нѣсколько фактовъ, подтверждающихъ нашу мысль. Въ требникѣ, въ чинѣ освященія престола читается: святѣйшій патріархъ изъ митаторія или діаконика, въ предшествіи діакона, правою стороною церкви, обогнувши солею, входитъ въ алтарь. Зачѣмъ было дѣлать такой обходъ, если бы существовало прямое внутреннее сообщеніе между алтаремъ и настоящимъ при-алтарнымъ отдѣленіемъ? Древніе русскіе храмы сохранили слѣды такого устройства алтаря и его боковыхъ отдѣленій.— Обратимъ далѣе вниманіе на содержаніе молитвъ, произносимыхъ священникомъ во время самаго входа и по вступленіи въ алтарь, предъ пѣніемъ трисвятого. Въ первой молитвѣ священникъ проситъ Бога, чтобы Онъ со входомъ священнослужащаго *сотворилъ быти входу святыхъ ангеловъ*. Очевидно, дѣло идетъ о входѣ въ алтарь. Но что за особенное побужденіе было у составителя этой молитвы сосредоточивать всю суть ея содержанія на входѣ, если бы этотъ входъ не былъ первымъ къ престолу, и если бы съ нимъ не соединялось особеннаго значенія для священника, приступающаго къ алтарю? Молитва трисвятого, непосредственно слѣдующая за малымъ входомъ, своимъ содержаніемъ дополняетъ путь, пройденный священникомъ, и представляетъ

---

[1]) Вотъ почему, можетъ быть, по нѣкоторымъ служебникамъ, діаконъ при выносѣ евангелія говоритъ: „Благослови, владыко, предложеніе сіе“.

его уже стоящимъ лицомъ къ лицу къ престолу, потому что въ этой молитвѣ священникъ благодаритъ Бога за то, что сподобилъ его *стать въ тотъ часъ предъ славою Своего святого жертвенника*, предъ которымъ какъ будто является въ первый разъ во время пѣнія трисвятого. Вообще вся обстановка этого обряда расчитана на самое дѣйствіе входа, а не на предносимое евангеліе. Діаконъ говоритъ: *благослови, владыко, святый входъ*, и священникъ отвѣчаетъ: *благословенъ входъ святыхъ Твоихъ*. Сопоставимъ теперь съ этими данными порядокъ архіерейскаго служенія—и мы увидимъ замѣчательную аналогію съ фактами, сейчасъ отмѣченными. Служебникъ архіерейскій удержалъ воспоминаніе объ этомъ обрядѣ еще яснѣе. Извѣстно, что архіерей самъ не начинаетъ литургіи, но остается среди церкви до малаго входа и только съ этою процессіею вступаетъ въ алтарь. У Максима Исповѣдника, въ толкованіи на литургію, малый входъ представляется первымъ появленіемъ архіерея предъ собраніемъ для совершенія литургіи, затѣмъ слѣдуетъ входъ въ алтарь и на горнее мѣсто; съ архіереемъ входитъ и народъ, послѣ чего начинается чтеніе божественныхъ писаній [1]). Такъ какъ у названнаго толкователя служба архіерейская не отличается ничѣмъ отъ обыкновенной священнической, то сказанное имъ относительно архіерея имѣетъ полную силу и для литургіи, отправляемой священникомъ. То, что теперь составляетъ особенность архіерейскаго чиновника, есть не что иное, какъ счастливо сохранившійся остатокъ древне-христіанской литургіи, независимо отъ того, совершалась ли она священникомъ или епископомъ. „Въ архіерейской службѣ мы имѣемъ заразъ двѣ формы малаго входа—древнюю и позднѣйшую: первая удержалась въ движеніи архіерея; вторую представляетъ выходъ священника, сливающійся затѣмъ съ архіерейскимъ и, такъ сказать, уничтожающійся въ послѣднемъ“ [2]).—Вступленіе епископа или священника въ алтарь соединялось съ открытіемъ царскихъ вратъ или *отверзеніемъ завѣсы*, вслѣдствіе чего и самая внутренность алтаря дѣлалась доступною взору народа. Но извѣстно, что различные роды оглашенныхъ были лишаемы этого права, и отъ

---

[1]) Писаній, относящ. къ истолков. богослуженія, т. I, 323—324.

[2]) *Мансветовъ*, О пѣсненномъ послѣдованіи, стр. 59.

нихъ строго охранялось святилище, а потому въ ихъ присутствіи царскихъ вратъ не открывали. Въ силу этой же предосторожности въ древнѣйшую пору церкви, когда было много оглашенныхъ, вся первая половина литургіи, до ихъ выхода, совершалась при закрытыхъ дверяхъ....

Этому древнѣйшему періоду церковной практики соотвѣтствуетъ содержаніе молитвы, читаемой священникомъ при началѣ литургіи вѣрныхъ: въ ней священникъ благодаритъ Бога за то, что удостоилъ его предстать святому Своему жертвеннику. Спрашивается, что за странное повтореніе того же, что мы слышали въ молитвѣ трисвятого, и какой смыслъ двукратной благодарности за одно и то же, притомъ благодарности, высказываемой какъ бы заново и за новое положеніе? Это зависѣло, весьма вѣроятно, отъ того, что литургія Златоуста въ нынѣшней ея редакціи носитъ остатки литургической практики различныхъ эпохъ, представляетъ наслоеніе, объединенное въ одной редакціи и нѣсколько противорѣчащее себѣ при внимательномъ изученіи дѣла. Молитва эта начинаетъ собою литургію вѣрныхъ, наиболѣе древнюю часть. А въ древности, когда много было оглашенныхъ, до выхода ихъ алтарь оставался закрытымъ, и священникъ еще не приступалъ къ престолу. Впослѣдствіи, когда число оглашенныхъ уменьшилось или даже ихъ вовсе не стало, священникъ приступалъ къ престолу ранѣе, именно, около времени малаго входа.

Въ теперешнемъ служебникѣ литургія начинается извѣстнымъ возгласомъ священника: „Благословенно царство“; но это начало литургіи уже относительно поздняго времени и не имѣло мѣста при Златоустѣ. Въ его время она начиналась благожеланіемъ священника, обращеннымъ къ народу: *миръ всѣмъ*, за которымъ слѣдовали чтенія изъ Ветхаго Завѣта и общія молитвы о людяхъ и ихъ нуждахъ. Такъ представляетъ дѣло Златоустъ въ бесѣдахъ къ антіохійцамъ, и такъ начинаются древнѣйшія изъ литургій письменныхъ; наприм., литургія Марка начинается съ возгласа священника: *миръ всѣмъ*; народъ отвѣчаетъ: *и духу твоему*; діаконъ: *молитесь*; народъ: *Господи помилуй*, трижды, и затѣмъ священникъ читаетъ три молитвы, между которыми происходитъ тотъ же обмѣнъ привѣтствій между священникомъ и присутствующими. Но и теперешнее начало литур-

гіи образовалось тоже очень рано, и о немъ уже упоминаетъ Софроній Іерусалимскій въ своемъ толкованіи на литургію. За возгласомъ слѣдуетъ большая эктенія и двѣ малыхъ съ антифонами между ними и затѣмъ малый входъ. Что касается эктеній, то онѣ занимаютъ здѣсь то же мѣсто, что и въ древности, только теперешнее ихъ число и распорядокъ [1]) не имѣютъ основанія въ извѣстіяхъ изъ первыхъ 4—5 вѣковъ и въ древнѣйшихъ записяхъ литургій; по всей вѣроятности, онѣ установлены въ константинопольскомъ округѣ и выработались въ тамошней литургіи, сдѣлавшейся извѣстною съ именемъ Златоуста и Василія Великаго. О трехъ эктеніяхъ съ такимъ же числомъ промежуточныхъ антифоновъ упоминаютъ патр. Германъ и такъ наз. Софроній въ своихъ объясненіяхъ, а молитвы антифоновъ по другимъ спискамъ литургіи неизвѣстны, кромѣ Златоустовой и Василіевой. Этотъ распорядокъ и эти молитвы [2]), какъ можно думать, впервые были установлены практикою Великой церкви, на основаніи тройственнаго дѣленія, примѣнительно къ тремъ лицамъ Святой Троицы.

Теперь нѣсколько замѣчаній о значеніи самаго слова: *эктенія*. Эктенія происходитъ отъ *ἐκτενὴς* (отъ *ἐκτείνω*; *δέησις* разумѣется,)—долгій, усиленный [3]), и означаетъ рядъ краткихъ молитвъ или прошеній, слѣдующихъ одно за другимъ непрерывно. Болѣе древнее названіе для этого рода молитвъ—*συναπτή* (отъ *συν* и *ἅπτω*)—даетъ понятіе о сложномъ составѣ и соотвѣтствуетъ латинскому: collecta. Называются онѣ также: *εἰρηνικά*—по первому слову, которымъ онѣ начинаются: *ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν*, а потому иногда переводятся словомъ: *мирная*. Діаконъ возглашаетъ „мирныя“. Въ нашихъ служеб-

---

[1]) NB. *Къ вопросу о литургіи оглашенныхъ*. Позднѣйшій церковный уставъ, желая придать болѣе округленности литургіи оглашенныхъ, не изложилъ ли ее по образцу литургіи вѣрныхъ и, между прочимъ, со включеніемъ эктеній?

[2]) Что же касается до трехъ молитвъ священника, читаемыхъ предъ началомъ литургіи оглашенныхъ, то онѣ приноровлены къ порядку трехъ антифоновъ, и примѣненіе ихъ окончаній въ видѣ возгласовъ къ эктеніямъ объясняется требованіемъ симметріи и однообразія въ этой части литургіи и введено съ нарушеніемъ цѣлостности самаго литургійнаго послѣдованія и логической стройности самой литургійной рѣчи.

[3]) *Ἐκτενεῖτε* въ литургіи Марка означаетъ: молитесь усердно.

никахъ, по аналогіи съ греческимъ: *διακονικά*, эктеніи называются *дьяконствомъ*, *діаконствомъ*, потому что произношеніе ихъ усвояется дьякону.—Теперь эктеніи заключаются возгласомъ священника, содержащимъ славословіе Св. Троицы. Какое отношеніе между этимъ послѣднимъ и эктеніями, и къ чему онъ собственно относится? Относится возгласъ не къ эктеніи и не составляетъ ея формальнаго завершенія, какъ можно было бы подумать на основаніи теперешней постановки дѣла, а къ молитвѣ священника, которая слѣдовала за эктеніями. Такъ, напримѣръ, въ литургіи Апостольскихъ Постановленій за послѣднимъ прошеніемъ: „о спасеніи всякой души христіанской“ слѣдуетъ приглашеніе діакона: „поднимитесь, встаньте... и предадимъ себя живому Богу чрезъ Христа Его“. Далѣе читается молитва, которую произносилъ архіерей, и которая заканчивается славословіемъ: „чрезъ Котораго (т.-е. Сына) Тебѣ слава и честь во Св. Духѣ нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ“. Но тогда молитвы читались вслухъ, и славословіе было, какъ нельзя болѣе, кстати; теперь же оно не имѣетъ особенно важнаго смысла, потому что молитва, къ которой оно относится, читается священникомъ тайно, и мы имѣемъ въ возгласѣ не больше и не меньше, какъ заключеніе винословнаго періода.

Молитвы антифоновъ, равно какъ и молитву входа, священникъ, замѣчено въ служебникѣ, читаетъ тайно (*μυστικῶς*) и произноситъ во всеуслышаніе (*ἐκφώνως*) одинъ лишь возгласъ или конечное славословіе. Это отдѣленіе священника отъ народа при отправленіи богослуженія и его уединеніе отъ присутствующихъ въ кругъ ему одному назначенныхъ и ему одному доступныхъ молитвъ стоитъ въ противорѣчіи съ древне-церковною практикою. По воззрѣнію древней церкви, и пастырь и пасомые, и священникъ и всякій вѣрующій были полными участниками въ совершеніи богослуженія; участвовали они и своими приношеніями, и молитвами, и принятіемъ таинствъ, и совершитель литургіи былъ представителемъ народа, выразителемъ его молитвъ, и, слѣдовательно, все, исходившее изъ его устъ, было и должно было быть мыслію, чувствомъ, молитвою, желаніемъ въ сознаніи и устахъ народа. Духъ древней церкви отрицалъ это разъединеніе совершителя таинствъ и присутствующаго народа въ

томъ, что касалось совершенія таинства. Онъ не отчеркивалъ для тѣхъ и другихъ своего особеннаго круга, не считалъ одно доступнымъ только священнику, другое народу въ составѣ литургіи; но какъ всѣ вѣрующіе принимали евхаристію, такъ всѣ они и слушали отъ начала до конца совершеніе литургіи. Для насъ довольно было бы сослаться на извѣстное мѣсто изъ апологіи Іустина въ доказательство нашей мысли: довольно было бы показать, что тамъ гласное общенародное возглашеніе молитвъ предстоятелемъ предполагается само собою. Въ древнѣйшемъ спискѣ литургіи, александрійскомъ Людольфовомъ, прямо замѣчается о канонѣ евхаристіи: „и повторяетъ народъ слова епископа“, но тамъ молитвы кратки, и дословное произнесеніе ихъ не представляетъ затрудненія и не требуетъ много времени. Въ нашей литургіи эктенія, предшествующая херувимской пѣсни, заканчивается воззваніемъ діакона: „премудрость“. Это выраженіе по употребленію его въ литургической практикѣ, древней и новой, всегда имѣетъ мѣсто тамъ, гдѣ дѣло идетъ о возбужденіи вниманія слушателей къ какому-либо важному чтенію или дѣйствію. Но въ этомъ мѣстѣ ни въ древнихъ ни въ нынѣшнихъ литургіяхъ не встрѣчается ничего другого, кромѣ молитвъ священническихъ. По нашему мнѣнію, воззваніе: „премудрость“ возбуждало вниманіе слушателей къ слѣдующей за эктеньею молитвѣ священника. Теперь же, когда всѣ молитвы, кромѣ одной заамвонной, читаются священникомъ тайно, первоначальное значеніе этого воззванія утрачено, и вмѣсто цѣльной молитвы на долю слушателей приходится слышать ея окончаніе въ формѣ послѣдней половины періода.

Первымъ мотивомъ, приведшимъ къ отмѣненію гласнаго чтенія молитвъ, могло быть увеличеніе состава литургіи, достигшаго въ III—IV вѣкѣ громаднаго размѣра. Читать вслухъ всѣ эти молитвы потребовалось бы слишкомъ много времени, да и вниманіе слушателей уже стало не такъ сосредоточенно, какъ прежде. Для нихъ нужно было замѣнить это слушаніе пѣніемъ и сократить ходъ службы, дозволивъ священнику читать молитвы тайно въ то время, какъ діаконъ и община отправляли параллельныя части богослуженія. Теперешнее симметрическое расположеніе эктеній и продолжительность пѣнія тѣхъ или другихъ церковныхъ пѣсней

въ то время, какъ священникъ тайно читаетъ положенныя въ служебникѣ молитвы, это симметрическое расположеніе приноровлено къ числу, объему и порядку самыхъ молитвъ и, очевидно, сформировалось подъ вліяніемъ теперешней практики. Церковный уставъ повелѣваетъ дьякону въ своихъ возглашеніяхъ сообразоваться съ дѣйствіями священника. Замѣчательное правило сохранилось относительно этого въ нѣкоторыхъ древнихъ греческихъ и славянскихъ спискахъ литургіи Златоуста. Въ концѣ эктеніи, послѣ прошенія діакона: „заступи, спаси, помилуй“, читается слѣдующее: „глаголя сіе, діаконъ зритъ къ іерею и, внегда познаетъ его скончавша молитву, абіе глаголетъ: премудрость“.—Не безъ вліянія на эту сторону дѣла осталась и disciplina arcana. Ея основной мотивъ — неоглашаемость богослуженія — въ различныя эпохи церкви примѣнялся и былъ понимаемъ различно въ отношеніи къ различнымъ членамъ общины. Когда въ церкви стало падать учрежденіе катихумената, эта система нашла себѣ новую форму и получила новое приложеніе. Теперь въ силу ея проведено было строгое раздѣленіе между совершителемъ таинствъ и народомъ, между клиромъ и простыми членами церкви. Первымъ было усвоено высшее вѣдѣніе, высшее озареніе Духомъ, вообще высшая мѣра духовнаго пониманія, а потому имъ предоставлено было и участіе въ высшихъ таинствахъ вѣры; остальные же члены, какъ не посвященные въ эти тайны, были устранены отъ этого участія, ограничены своею особенною областію молитвъ и служеній. Когда было проведено это раздѣленіе, естественно, что на долю священника выпало много и при томъ главнѣйшихъ молитвъ, которыя онъ обязанъ былъ читать *μυστικῶς*, тайно отъ народа, какъ ему одному доступныя по содержанію. „Іерархъ“, выражаясь словами Діонисія Ареопагита, „хотя и низводитъ благоволительно къ подчиненнымъ свое единое само по себѣ священно-начальственное вѣдѣніе, но тотчасъ же, какъ неуловимый для вещей низшихъ, возвращается къ своему начальственному служенію“. Вотъ общее выраженіе той системы, которая, проведши различіе между клиромъ и мірянами въ отношеніи правъ служенія и пониманія, замкнула священника въ кругѣ ему одному доступныхъ богослужебныхъ отправленій, а мірянину оставила только довольствоваться крупицами, падаю-

щими отъ этой богатой трапезы іерархическаго вѣдѣнія и служенія. Можно присоединить къ этому и еще одно обстоятельство, имѣвшее вліяніе на образованіе этой замкнутости литургійнаго обряда. Въ древности всѣ вѣрующіе безъ исключенія пріобщались св. Таинъ вмѣстѣ со священникомъ и въ силу обычая приношеній ближе участвовали въ совершеніи литургіи, чѣмъ христіане послѣдующаго времени, когда обычай приношеній прекратился и къ причащенію стали приступать рѣже и рѣже.—Какъ отозвалась замѣна гласныхъ молитвъ тайными на самомъ строѣ церковной службы, легко понять изъ того, что она нарушила нѣсколько цѣльность богослужебнаго акта, разорвала его на двѣ параллельныя части и внесла разладъ въ то, что само по себѣ составляетъ одно нерасторгаемое цѣлое. Что такое эта, если можно такъ выразиться, отдѣльная служба предоставляемая мірянину подлѣ другой параллельной, идущей въ алтарѣ и отправляемой священникомъ? Мы слышимъ, напримѣръ, возгласъ священника, но того, къ чему онъ относится, что онъ подтверждаетъ и уясняетъ, мы не знаемъ, потому что молитва, связанная съ возгласомъ, читается священникомъ тайно. А слышать одинъ конецъ не значитъ ли слышать одни слова безъ мыслей? Не слишкомъ ли много расчета на личное пониманіе присутствующихъ, когда на нихъ самихъ возлагается дополнить недостающее связать разрозненное и придать смыслъ тому, что такъ старательно закрывается отъ глазъ присутствующихъ? Что стало съ евхаристическимъ канономъ, этою таинственнѣйшею частію литургіи,—тою частію, которая сохраняетъ въ себѣ осязательные слѣды древне-церковнаго духа и которая сосредоточивала на себѣ такую благоговѣйную заботливость со стороны древней церкви? Народу эта часть представляется въ скудныхъ отрывкахъ, часто притомъ выбранныхъ не совсѣмъ удачно. Видимой связи между ними нѣтъ и не легко возстановить ее тому, кто не знакомъ съ содержаніемъ служебника и не читалъ самыхъ молитвъ. А между тѣмъ евхаристійный канонъ есть въ высшей степени стройное и округленное цѣлое, въ немъ такъ много высокихъ молитвенныхъ элементовъ, все это остается для народа недоступнымъ. Древняя іерархія, сдѣлавши богослуженіе вполнѣ открытымъ для вѣрныхъ, представляя его въ

цѣльной и полной системѣ сознанію каждаго, руководилась болѣе вѣрнымъ и глубокимъ психологическимъ тактомъ, чѣмъ церковь позднѣйшаго времени.—Нѣчто сходное съ этимъ обычаемъ въ древности можно находить въ такъ называемой *молчаливой молитвѣ* (*εὐχὴ διὰ σιωπῆς*), которая въ литургіи Апостольскихъ Постановленій слѣдовала непосредственно за выходомъ оглашенныхъ изъ церкви, въ самомъ началѣ литургіи вѣрныхъ. Но эта тайная молитва была совершенно иное, чѣмъ позднѣе установившійся обычай тайныхъ молитвъ. По своему началу онѣ служили однимъ изъ выраженій свободы въ дѣлѣ религіозныхъ отношеній, а не стѣсняли этой свободы и не имѣли ничего общаго съ послѣдующимъ ограниченіемъ богослужебныхъ правъ народа, какое мы видимъ въ установленіи тайныхъ молитвъ для священника. Тайная молитва во время богослуженія давала возможность каждому высказать свое внутреннее чувство въ бесѣдѣ съ Богомъ, изложить свои нужды и такимъ образомъ выдѣляла каждаго члена церкви на степень самостоятельнаго органа. По своему исключительному значенію эти молитвы не могли удержаться долго въ церковной практикѣ и были замѣнены общими, публичными и стали произноситься діакономъ, который служилъ выразителемъ этихъ чувствъ и расположеній молящихся.

Значеніе малаго входа намъ извѣстно. Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о богослужебныхъ дѣйствіяхъ, около него группирующихся. По нашему служебнику, діаконъ, внося евангеліе въ алтарь, говоритъ: „премудрость, прóсти!“—*софία, ὀρθοί*! Что значатъ эти выраженія? Въ древней церкви они употреблялись вмѣсто знака, которымъ возбуждалось вниманіе слушателей. Древніе христіане во время богослуженія сидѣли, и это позволялось, напримѣръ, во время чтеній изъ Ветхаго Завѣта и пѣнія псалмовъ Давидовыхъ, во время проповѣди и апостола, а во время нѣкоторыхъ молитвъ и эктеній молились на колѣнахъ. Но вотъ, когда наступало какое-либо важное дѣйствіе, напримѣръ, чтеніе евангелія произнесеніе важныхъ молитвъ, тогда діаконъ возглашалъ „Премудрость, прóсти!“ приглашая этимъ возгласомъ встать съ своихъ мѣстъ или подняться съ земли и стоять прямо и непреклоненно. Надобно имѣть въ виду продолжительность древнихъ литургій, чтобы понять происхожденіе обы-

чая сидѣть во время этого служенія. Во многихъ изъ сирійскихъ и коптскихъ литургій передъ началомъ канона евхаристіи діаконъ возглашаетъ: qui seditis assurgite, ad orientem adspicite! въ литургіи Марка: *οἱ καθήμενοι, ἀνάστητε*! Въ настоящемъ случаѣ возглашеніе: *σοφία, ὀρθοί*! приготовляло вѣрующихъ именно къ слушанію евангелія. Этотъ фактъ помогаетъ намъ возстановить древній ходъ литургіи и связь ея частей, нарушенную позднѣйшими прибавленіями. Наши антифоны соотвѣтствуютъ въ древней церкви пѣнію псалмовъ, которымъ предначиналось всякое богослуженіе, а также и литургія [1]). Во время пѣнія псалмовъ присутствующіе сидѣли; когда наступало время проповѣдывать евангеліе, всѣ, по слову діакона, должны были вставать съ своихъ мѣстъ, и, такимъ образомъ, *σοφία, ὀρθοί*! служило связью для перехода отъ чтеній В. Завѣта къ чтеніямъ изъ Новаго. И, слѣдовательно, тѣ части, которыя въ настоящемъ случаѣ заполняютъ промежутки между возгласомъ діакона и чтеніемъ апостола и евангелія, составляютъ позднѣйшее прибавленіе, а именно: эктеніи, пѣснь „Единородный Сыне“ и трисвятое съ его молитвами.

Послѣ малаго входа въ алтарь діаконъ обращается къ священнику и проситъ у него благословенія начинать пѣніе трисвятого словами: „благослови, владыко, время трисвятаго“. Отвѣтомъ на это служитъ возгласъ священника: „яко святъ еси, Боже нашъ“, а затѣмъ съ извѣстными, указанными въ служебникѣ, пріемами діаконъ произноситъ въ царскихъ вратахъ: „Господи, спаси благочестивыя... и во вѣки вѣковъ“, и затѣмъ начинается пѣніе трисвятого. Не легко разобраться въ этой массѣ обрядовыхъ подробностей и установить между ними связь, и это происходитъ отъ того, что вмѣстѣ съ древними и (логически) ясными частями сюда привзошло нѣсколько сравнительно позднѣйшихъ подробностей имѣющихъ лишь отдаленную связь съ построеніемъ этой части въ древности. Къ основнымъ обрядамъ принадлежатъ: входъ, пѣніе трисвятого, молитва трисвятого и благословеніе священникомъ народа. „Господи, спаси благочестивыя“ есть позднѣйшее дополненіе и не встрѣчается не только въ древнихъ литургіяхъ, но и въ славянскихъ служебникахъ до XV—XVI вѣка, и вообще

[1]) Апост. Пост. 11, 57; русск. пер. стр. 90.

эта часть установилась подъ сильнымъ вліяніемъ архіерейскаго чиновника и соборной службы въ Великой церкви и въ каѳедральныхъ храмахъ. „Господи, спаси благочестивыя“ есть какъ бы замѣна архіерейскаго благословенія къ народу, выражаемаго словами: „призри съ небесе, Боже“. А относительно „и во вѣки вѣковъ“ мы приведемъ выдержку изъ древняго устава соборной литургіи въ одномъ греческомъ евхологіи—типикѣ XII—XIII вѣка, выдержку, которая бросаетъ иной свѣтъ на построеніе этой части. „Нужно знать“, говорится здѣсь: „что въ праздники поемъ трисвятое, и, когда пѣвцы дойдутъ до славы (при пѣніи трисвятого), діаконъ подходитъ къ священнику, держа орарь въ правой рукѣ, и говоритъ: „благослови, владыко, *славу*“ (т.-е. пѣть трисвятое на *славу Отцу*). Священникъ отвѣчаетъ: „благословенъ Богъ. славимый во Св. Троицѣ“, а діаконъ, обратившись къ народу, показываетъ ему орарь, и тогда доместикъ (регентъ) начинаетъ: Слава. При пѣніи сего сходятся священники и діаконы къ сопрестолію и, когда протодіаконъ скажетъ: „повели, владыко“, а іерей: „благословенъ грядый“, подходятъ къ св. каѳедрѣ (горнему мѣсту), а діаконъ, показывая на нее, произноситъ: „благослови, владыко, св. каѳедру“. Этотъ характерный отрывокъ рисуетъ дѣло въ слѣдующемъ видѣ. Передъ тѣмъ, какъ начать пѣніе трисвятого на славу, т.-е. въ послѣдній разъ (четвертый), діаконъ выходилъ къ царскимъ дверямъ и движеніемъ ораря давалъ доместику знакъ начинать пѣніе. Теперешнее: „и во вѣки вѣковъ“, во время котораго діаконъ извѣстнымъ образомъ поводитъ ораремъ, было вначалѣ не что иное, какъ распоряженіе, направленное къ пѣвцамъ. Весьма вѣроятно, онъ произносилъ при этомъ: „слава Отцу и...“, откуда и выработался теперешній, возгласъ: „и во вѣки вѣковъ“. Трисвятое пѣли впрочемъ не одни пѣвцы, но и въ алтарѣ служащіе, когда служили соборне и были на лицо исполнители.

Дальнѣйшее движеніе литургіи въ нашемъ чинопослѣдованіи въ нѣкоторыхъ дѣйствіяхъ нѣсколько уклоняется отъ образцовъ древне-церковной практики и отъ того порядка, который существовалъ при Златоустѣ. Послѣ евангелія, наприм., (къ цѣлованію котораго, по словамъ Павла Силенціарія и такъ назыв. Софронія, допускались присутствующіе) произносились поученія, ближайшимъ образомъ приспособлен-

ныя къ содержанію прочитаннаго отдѣленія писанія; за проповѣдью слѣдовали молитвы за оглашенныхъ, кающихся, бѣсноватыхъ, которые всѣ и выходили затѣмъ изъ церкви, получивъ благословеніе священника. Не извѣстно, на какомъ основаніи и для какихъ видовъ этотъ порядокъ нарушенъ введеніемъ сугубой эктеніи или протяжнаго моленія, которой не было на этомъ мѣстѣ ни прежде, ни во времена Златоуста. И замѣчательно, что отъ этого происходитъ въ настоящемъ мѣстѣ слишкомъ большое скопленіе эктеній. Отнесеніе проповѣди на конецъ богослуженія имѣетъ свои основанія и стоитъ въ тѣсной связи съ паденіемъ института оглашенныхъ. Въ древней церкви проповѣдь имѣла миссіонерски-огласительное значеніе, а потому ея настоящее мѣсто было въ литургіи оглашенныхъ, въ той части, которая была всѣмъ доступна. Но когда эти времена прошли, и самая обстановка литургіи въ этой части замѣтно усложнилась, тогда сдѣлалось уже совершенно излишнимъ удерживать на этомъ мѣстѣ проповѣдь. Находятъ и другую причину этой перестановки, съ которою впрочемъ не совсѣмъ легко согласиться, но на которую, по ея историческимъ отношеніямъ, не лишне будетъ обратить вниманіе. Въ древней церкви такъ велико было усердіе къ проповѣди, что многіе приходили къ службѣ для того только, чтобы послушать проповѣдника, и тотчасъ послѣ этого выходили изъ церкви, не дождавшись окончанія службы. Это обстоятельство и было причиною того, что церковь въ большіе праздники, въ видахъ особеннаго угожденія народу, назначала двукратныя проповѣди—утромъ и вечеромъ. Но если Златоустъ въ свое время горько жаловался на оскудѣніе расположенія къ самому богослуженію и на предпочтеніе ему проповѣди, то это было личною заслугою Златоуста—явленіемъ, разгадка котораго лежала не въ положеніи проповѣди, а въ ея состояніи, въ отношеніяхъ проповѣди къ общественному сознанію. Златоустъ говорилъ: „это безчисленное множество людей, собравшихся сюда и съ такимъ вниманіемъ слушающихъ меня, тщетно искалъ я своими очами въ часъ страшнаго священнодѣйствія. Какъ горько я страдалъ, видя, что мнѣ внимали со всѣмъ усердіемъ, стѣсняя другъ друга, наперерывъ хватая каждое мое слово, и въ то же время, когда Христосъ являлся въ священномъ

таинствѣ, церковь оставалась пустою; а другіе прямо говорили: зачѣмъ идти мнѣ въ церковь, если не услышу тамъ проповѣдника?“

Конецъ литургіи оглашенныхъ въ древности былъ обставленъ гораздо полнѣе, чѣмъ теперь. Надобно замѣтить, что въ древней церкви оглашенные раздѣлялись на нѣсколько классовъ, не имѣвшихъ права присутствовать на литургіи вѣрныхъ. Это были оглашенные въ собственномъ смыслѣ—*κατηχούμενοι*, находившіеся на первой ступени приготовленія къ христіанству; потомъ—одержимые нечистыми духами и особенный разрядъ ихъ, такъ называемые *γονυκλίνοντες*, колѣнопреклоненные; далѣе готовящіеся къ крещенію—*φωτιζόμενοι*, competentes, и, наконецъ, кающіеся, то-есть тѣ, которые за тяжкія преступленія низведены были на степень оглашенныхъ. Всѣ эти лица, размѣщавшіяся по особеннымъ группамъ и имѣвшія каждая особенное мѣсто, призывались діакономъ къ молитвѣ возгласомъ: *προσεύχεσθε*, orate, повергались ницъ, молились вмѣстѣ съ вѣрными словами молитвы, произносимой діакономъ, потомъ получали—каждая группа отдѣльно—особенное благословеніе священника, слушали особенную молитву и выходили изъ церкви въ порядкѣ, нами изложенномъ. Въ нынѣшнемъ чинѣ литургіи это раздѣленіе оставлено, и для всѣхъ видовъ оглашенныхъ существуетъ одна эктенія, одна молитва священника и одно общее приглашеніе выдти изъ церкви. Сравненіе нынѣ читаемой священникомъ молитвы за оглашенныхъ съ тою же молитвою въ Постановленіяхъ Апостольскихъ показываетъ близкую связь между ними, а содержаніе эктеніи за оглашенныхъ почти буквально сходно по изложенію съ тѣмъ же источникомъ. О сокращеніи сложнаго молитвословія и обрядовъ, соединенныхъ съ выходомъ оглашенныхъ изъ церкви, нужно замѣтить слѣдующее. Іаковъ Эдесскій (VII в.) замѣчаетъ, что молитвы за оглашенныхъ, бѣсноватыхъ и кающихся въ его время были уже отмѣнены, хотя въ иныхъ мѣстахъ діаконъ по древнему обыкновенію возглашалъ ихъ. Эктенія и молитва за просвѣщаемыхъ или готовящихся ко крещенію отнесены были къ великопостному времени, когда преподавалось крещеніе оглашеннымъ. Что же касается до кающихся, то извѣстно, что въ Константинополѣ при патр. Несторіи, предшественникѣ Златоуста, общественное покаяніе было

замѣнено исповѣдію передъ священникомъ. А слѣдовательно и публичныя молитвы за кающихся уже не имѣли мѣста.

Начальныя дѣйствія литургіи вѣрныхъ представляютъ замѣчательный составъ обрядовъ, направленныхъ къ установленію порядка и дисциплины между присутствующими. Первыя обращенія къ нимъ діакона имѣютъ цѣлію сохранить недоступность этой части для непосвященныхъ и установить порядокъ между самыми вѣрными. „Да никто отъ оглашенныхъ, да никто отъ непосвященныхъ и не могущихъ молиться вмѣстѣ съ нами! познайте другъ друга!“—вотъ какими напоминаніями начиналась эта часть литургіи. Затѣмъ по порядку нашей литургіи слѣдуетъ великій входъ—*μεγάλη εἴσοδος*, который между начальными актами литургіи вѣрныхъ занимаетъ видное мѣсто и заслуживаетъ особеннаго вниманія. Историческое основаніе этого обряда заключается въ постановкѣ древней проскомидіи и возвращаетъ насъ къ тѣмъ собраніямъ, съ которыми мы уже встрѣчались, объясняя содержаніе проскомидіи, какъ простого обряда принесенія къ алтарю и постановленія на престолѣ хлѣба и вина, необходимыхъ для таинства. Если эти дары были уже собраны прежде, то хранились въ особомъ отдѣленіи, которое называлось предложеніемъ, пастофоріями, проскомидійнымъ жертвенникомъ, откуда послѣ разбора и надлежащаго приготовленія были переносимы въ алтарь; а если приношеніе происходило послѣ удаленія оглашенныхъ, то состояло въ принесеніи ихъ на престолъ. Въ этомъ послѣднемъ видѣ представляется дѣло въ Апостольскихъ Постановленіяхъ и у Златоуста. Теперешняя торжественная обстановка великаго входа стоитъ въ тѣсной связи съ обработкою проскомидіи, какъ предварительной части литургіи и развивается на счетъ этой послѣдней, какъ дѣйствія въ существѣ тожественнаго съ нимъ. Не мудрено поэтому, что описаніе великаго входа впервые встрѣчается у патр. Германа и такъ назыв. Софронія, которые сообщаютъ и объ обрядахъ проскомидіи. Сохранились ли и въ чемъ сохранились черты первоначальной постановки этого обряда въ его изложеніи по теперешнему служебнику, и можно ли по нему угадать слѣды древняго акта? Эти слѣды и доселѣ можно усматривать: а) въ поминовеніи живыхъ во время великаго входа, б) въ принятіи архіереемъ даровъ передъ царскими вратами и в) въ содер-

жаніи молитвы приношенія. Первая черта понятна сама собою. Въ древней церкви имена приносителей даровъ произносились всенародно при поставленіи ихъ на престолъ. Но такъ какъ цари и члены царствующаго дома, присутствуя на литургіи, не только приносили отъ себя дары, но и пользовались особеннымъ правомъ приносить ихъ на алтарь самолично, то естественно, что между первыми именами въ диптихахъ стояли имена императоровъ и членовъ царской семьи. Вотъ происхожденіе обычая поминать на великомъ входѣ царствующій домъ, епископа и всѣхъ православныхъ христіанъ. Вторая черта сходства сохранилась въ архіерейскомъ служебникѣ и состоитъ въ томъ, что архіерей не выходитъ самъ со св. дарами, но принимаетъ ихъ въ царскихъ вратахъ, то-есть дѣлаетъ то же самое, что дѣлалъ въ это время епископъ, по указанію Апост. Постановленій. „Діаконы", говорится здѣсь, „приносятъ дары епископу къ жертвеннику (*θυσιαστήριον*), а пресвитеры стоятъ около него по ту и другую сторону". Наконецъ, къ уясненію первоначальнаго смысла великаго входа приводитъ содержаніе молитвы, читаемой священникомъ по поставленіи даровъ на престолъ. Молитва эта надписывается: *εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς* и представляетъ весьма близкое сходство по содержанію съ теперешнею молитвою на проскомидіи. Это собственно одна и та же молитва, только въ двухъ редакціяхъ, и относятся онѣ къ одному и тому же акту и по меньшей мѣрѣ служатъ продолженіемъ одна другой. Въ первой говорится: „благослови сіе предложеніе и пріими его въ пренебесный Твой жертвенникъ, помяни принесшихъ и тѣхъ, за кого они принесли". Во второй: „удостой насъ принести Тебѣ дары и духовныя жертвы за насъ и о людскихъ прегрѣшеніяхъ". (Въ литургіи ап. Іакова *εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς* та же, что въ нашей Златоустовой литургіи молитва послѣ проскомидіи: „Боже, Боже нашъ"). Римско-католическая и несторіанская литургіи не знаютъ проскомидіи въ смыслѣ особой предварительной части и удержали offertorium на томъ мѣстѣ, гдѣ оно должно было быть по смыслу древне-христіанскаго обряда, то-есть, предъ началомъ литургіи вѣрныхъ.—Что касается до молитвы херувимской пѣсни: „Никтоже достоинъ"; то, хотя она въ нашихъ служебникахъ надписывается то именемъ Василія Вел., то Златоуста, это совершенно произвольно. Первое извѣстіе о вве-

деніи херувимской пѣсни въ составъ литургіи относится къ концу VI в. и связано съ именемъ констант. патріарха Іоанна Схоластика, точно такъ же, какъ при немъ положено было будто бы пѣть въ Великій четвергъ: „Вечери Твоея тайныя". Можетъ быть, самъ патріархъ и былъ составителемъ этихъ пѣсней.

Ходъ слѣдующихъ частей литургіи представляетъ болѣе устойчивости. Это потому, что литургія вѣрныхъ гораздо ранѣе, чѣмъ другія части, подверглась обработкѣ и получила однообразный видъ. Не удивительно поэтому, если она удержала гораздо болѣе чертъ сходства съ древне-церковною практикою. Древняя церковь между приношеніемъ даровъ и канономъ евхаристіи допускала нѣсколько предварительныхъ дѣйствій, имѣвшихъ частію религіозно-нравственное, частію дисциплинарное назначеніе. Къ нимъ относится возгласъ діакона: „возлюбимъ другъ друга". Возгласъ этотъ есть не что иное, какъ переработанная формула болѣе древняго и прямого обращенія: „Цѣлуйте другъ друга лобзаніемъ святымъ: *ἀσπάσατε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ*". Не говоря о тождественности внутренняго смысла, возгласъ имѣетъ съ нею и близкое сходство въ самомъ выраженіи, потому что любовь— *ἀγάπη* на литургическомъ языкѣ отождествляется съ поцѣлуемъ, какъ ея выраженіемъ [1]). Дополнительныя слова діакон-

---

[1]) Къ той же цѣли былъ направленъ возгласъ діакона: „познайте другъ друга, да никто отъ невѣрныхъ". При малочисленности перво-христіанской общины, собравшіеся легко узнавали другъ друга и однимъ осмотромъ присутствующихъ могли убѣдиться, что никого изъ постороннихъ не осталось въ церкви, что на лицо одни лишь вѣрные. Между этими послѣдними и происходилъ тотъ обмѣнъ благожеланія, взаимности и любви, который выражался въ поцѣлуѣ.—Поцѣлуй мира, osculum pacis, *φίλημα*, бывшій въ составѣ литургіи уже при Іустинѣ, во времена Тертулліана и Кипріана получилъ въ ней особенное, существенное значеніе. Исполненіе этого обычая Тертулліанъ находилъ столь необходимымъ, что безъ него молитва христіанина, по его понятію, утрачивала одну изъ существенныхъ своихъ принадлежностей лишалась силы и своего значенія. „Можно ли приступать къ миру Божію, (ad pacem Dei) безъ мира (sine pace)?" говоритъ онъ на своемъ условномъ и сильномъ языкѣ. Онъ порицаетъ тѣхъ, которые подъ предлогомъ соблюденія поста отказываются отъ исполненія этого обычая, и видитъ въ такомъ нежеланіи нечистыя побужденія. Впрочемъ, надобно замѣтить, что въ дни великаго поста и особенно въ Великую пятницу вѣрующіе не давали другъ другу цѣлованія мира (deponebant osculum, какъ выражается Тертулліанъ: De oratione c. 18) и потому, ко-

скаго возгласа: „да единомысліемъ исповѣмы“ въ древнихъ спискахъ Златоустовой литургіи не читаются: они приноровлены къ чтенію символа вѣры, какъ исповѣданія Св. Троицы, введеннаго на литургіи въ восточной церкви константинопол. патр. Тимоееемъ въ 510 году, а на западѣ еще позднѣе, именно, Толедскимъ соборомъ 569 года. Возгласъ діакона: „двери, двери—*θύρας, θύρας*“ теперь имѣетъ отношеніе къ поднятію завѣсы на царскихъ вратахъ, но въ древ-

---

нечно, что въ это время не совершалось литургіи и не было трапезъ любви. При первоначальной простотѣ нравовъ и взаимныхъ отношеній между христіанами, этотъ обычай соблюдался между лицами различныхъ половъ, но потомъ былъ ограниченъ, и въ литургіи Апостольскихъ Постановленій проводится уже строгое разграниченіе половъ: мужчины должны цѣловаться съ мужчинами, а женщины съ женщинами. Но во времена Тертулліана, въ началѣ III в., было свободнѣе въ этомъ отношеніи. Показывая неудобства брачныхъ союзовъ между христіанскими женщинами и язычниками, Тертулліанъ между прочимъ говоритъ: „какой мужъ, будучи язычникомъ отпуститъ свою жену на ночныя собранія для молитвы? Допуститъ ли онъ, чтобы жена его получила поцѣлуй отъ кого-либо изъ братьевъ?“ Значитъ, въ тогдашней церковной практикѣ подобный обычай существовалъ и, конечно, соблазнялъ язычниковъ, смотрѣвшихъ на эти отношенія съ своей точки зрѣнія. Кромѣ литургіи поцѣлуй имѣлъ мѣсто при совершеніи крещенія, брака, хиротоніи и при погребеніи, когда давали умершимъ послѣднее цѣлованіе. Древнія восточныя литургіи—мы разумѣемъ многія сирскія, коптскія и александрійскія—имѣютъ на этотъ случай особенныя молитвы, такъ назыв. *εὐχαὶ ἀσπασμοῦ*. Эти молитвы произносились священникомъ во время общаго цѣлованія и выясняли духовное значеніе этого акта и призывали Божеское участіе, чтобы къ этому выраженію чистой христіанской любви не привошло чего-либо недостойнаго и нечистаго. Съ теченіемъ времени обычай цѣловаться былъ оставленъ и въ западной церкви получилъ новое нѣсколько механическое направленіе со введенія такъ называемыхъ оскулаторіевъ (osculatorium, tabula pacis). Подъ этимъ названіемъ разумѣется скульптурное, рѣзное изображеніе распятія или дощечка съ изображеніемъ Іисуса Христа и словами: „Миръ Мой даю вамъ“. Эту дощечку цѣловали клирики и міряне, вмѣсто взаимнаго поцѣлуя. Употребленіе этого изображенія на востокѣ не извѣстно, а на западѣ становится извѣстнымъ впервые въ XIII в. Нужно еще сдѣлать замѣчаніе относительно времени osculi въ греческихъ и латинскихъ литургіяхъ. Въ литургіяхъ восточныхъ онъ предшествуетъ канону евхаристіи, а въ западныхъ совершается непосредственно передъ причащеніемъ. Это можно объяснить разностію самой древней практики церкви; по крайней мѣрѣ у блаж. Августина находится прямое основаніе для теперешней римской практики; но въ древнихъ литургіяхъ—миланской и мозарабской—osculum pacis совершается въ то же время, какъ и въ литургіяхъ восточныхъ.

ности имѣлъ другой смыслъ и обращалъ вниманіе иподіаконовъ и вообще придверниковъ на то, чтобы они охраняли входъ въ собраніе и не допускали никого изъ постороннихъ въ церковь, чтобы никто не только изъ оглашенныхъ, но и изъ вѣрныхъ не могъ проникнуть въ нее, потому что актъ приношенія даровъ кончился, и не участвовавшій въ немъ не могъ участвовать въ молитвахъ освященія даровъ и приступать къ ихъ принятію. Замѣчаніе Ап. Постановленій: „діаконы должны стоять при дверяхъ мужчинъ, а діакониссы (по друг. чтенію: иподіаконы) при дверяхъ на женской половинѣ, чтобы никто не выходилъ; двери не должны отворяться, если бы даже во время возношенія вошелъ кто-либо изъ вѣрныхъ,"—показываетъ, какъ строго соблюдалось это правило. Лаодикійскій соборъ простираетъ строгость въ отношеніи этого предмета до того, что запрещаетъ придверникамъ даже на короткое время отлучаться отъ дверей, чтобы со всею бдительностію хранить входъ въ церковь.

„Милость мира"... Существуетъ двоякое чтеніе этого мѣста: по одному, вмѣсто *милость*, слѣдуетъ читать: *елей*—масло, именно въ литургіи ап. Іакова (Перев. русск. стр. 171—172). Какой смыслъ на сторонѣ этого чтенія, и какое отношеніе имѣетъ оно ко второму? Оно имѣетъ отношеніе къ тому времени, когда существовали вещественныя приношенія христіанъ къ алтарю, между прочимъ, въ видѣ елея, который тутъ же и употреблялся, на самой службѣ. А потому, когда діаконъ возглашалъ, что святое возношеніе—*ἀναφοράν*—нужно совершать въ мирѣ, народъ, какъ бы представляя въ отвѣтъ на эти слова свои приносы, свидѣтельствовалъ, что будетъ присутствовать при возношеніи елея мира и жертвы хваленія. Соотношеніе между понятіями елея, какъ символа мира, и хвалебной жертвы показываетъ, что на сторонѣ этого пониманія есть внутреннее, логическое основаніе. Наоборотъ выраженіе: „милость мира" (*ἔλεος εἰρήνης*, misericordia pacis) очень невразумительно, соотношеніе этихъ понятій искусственное, и, если эта формула взяла верхъ въ церковномъ употребленіи, то, вѣроятно, вслѣдствіе созвучія между словами: *ἔλεος*—милость и *ἔλαιον*—масло; а историческое основаніе для ея удержанія заключалось въ отмѣненіи обычая приношеній для литургіи, вслѣдствіе чего и выраженіе: „елей мира" потеряло свой живой непосредственный смыслъ.

Теперь прослѣдимъ содержаніе и ходъ самаго акта освященія даровъ, такъ называемаго канона евхаристіи или ἀναφορά. Предварительною обстановкою этой части литургіи древняя церковь хотѣла показать, что она смотрѣла на нее, какъ на особенную, замкнутую часть литургіи, въ которой сосредоточивается вся суть евхаристіи. То, что мы до сихъ поръ узнали о молитвахъ и предварительныхъ дѣйствіяхъ литургіи вѣрныхъ, служило только вступленіемъ къ ἀναφορά, къ самому канону. Его обособленность и, такъ сказать, исключительное значеніе видны изъ предисловія или praefatio. Такъ называются возглашенія священника, которыми начинается канонъ. „Благодать Господа нашего Іисуса Христа“...—это есть не что иное, какъ распространенная формула древняго привѣтствія или благожеланія: „Миръ всѣмъ“. А этимъ и подобными обращеніями и начиналась, по словамъ древнихъ писателей, литургія. По этой примѣтѣ, несмотря на осложненіе этой части сравнительно позднѣйшими прибавками, можно опредѣлить древнѣйшую основу и тотъ пунктъ, съ котораго начиналась ἀναφορά. Потому-то во многихъ и притомъ древнѣйшихъ спискахъ литургія начинается именно этими возгласами, а сами эти возгласы, при нѣкоторомъ различіи относительно своего изложенія, составляютъ необходимую принадлежность всѣхъ извѣстныхъ намъ литургій.

На послѣднее возглашеніе священника: „благодаримъ Господа“ отвѣтомъ служило краткое: „достойно и праведно“ безъ дальнѣйшихъ словъ; по крайней мѣрѣ, ни въ одномъ изъ древнихъ литургическихъ списковъ не приводится полной формулы, какъ она читается въ теперешнемъ служебникѣ. Древніе толкователи литургіи: Кириллъ Іерусалимскій, Златоустъ, патр. Германъ, также не знаютъ этой прибавки [1]). Да она и несовсѣмъ умѣстна здѣсь. Молитвы и возглашенія канона евхаристіи относятся къ лицу Бога Отца, какъ принимающаго жертву, совершителемъ которой является Сынъ Божій. Возгласъ: „благодаримъ Господа“ имѣетъ тотъ же смыслъ; а потому, отвѣчая на него словами: „достойно и праведно“, древніе христіане лишь подтверждали слова благодаренія и подтверждали въ отношеніи къ Богу Отцу,

[1]) Сн. челобитную Никиты Пустосвята стр. 107.

потому что далѣе въ первой молитвѣ евхаристіи говорится: „достойно и праведно воспѣвать Тебя, славить, хвалить и благодарить, покланяться Тебѣ, неизреченный Боже, Отецъ Единороднаго Сына". Правда, въ литургіи Златоустовой приводится здѣсь и благодареніе ко Христу и Св. Духу, но древнія литургіи такого тринитарнаго оттѣнка не имѣютъ. Содержаніе благодарственной молитвы обращено къ Богу Отцу, а о Сынѣ Божіемъ упоминается, какъ о посредствующемъ лицѣ, чрезъ Которое мы возносимъ свои молитвы. Таковъ именно строй первой благодарственной молитвы евхаристійнаго канона въ литургіяхъ Кирилла Іерусалимскаго, Апостольскихъ Постановленій и, что особенно замѣчательно, въ теперешней литургіи Василія Великаго, гдѣ, хотя и упоминается о Сынѣ Божіемъ, но не къ Нему относится благодареніе и прославленіе. Въ связи съ этимъ характеромъ молитвы дѣлается понятнымъ ограниченіе отвѣтной пѣсни народа словами: „достойно и праведно".—Подобное же небольшое добавленіе должно отмѣтить и въ слѣдующемъ гимнѣ: „святъ, святъ, святъ"... Въ древнихъ литургіяхъ, какъ и въ литургіи временъ Златоуста, онъ читается безъ прибавленія словъ: „осанна въ вышнихъ, благословенъ грядый во имя Господне, осанна въ вышнихъ". Этими послѣдними словами нарушается цѣлость евхаристійнаго канона, и опускается изъ вида прямое отношеніе этого гимна къ словамъ священника, воспоминающаго *херувимское* славословіе. Въ этомъ прибавленіи такъ же, какъ и въ предшествующемъ, примѣшалось позднѣйшее пониманіе молитвъ канона въ отношеніи ко всѣмъ лицамъ Св. Троицы, чего по общему строю канона и по его идеѣ допустить нельзя. „Осанна въ вышнихъ"... есть обращеніе ко Христу и съ херувимскимъ славословіемъ связывается лишь искусственнымъ образомъ. Въ Пост. Апост., правда, этотъ гимнъ въ цѣломъ составѣ читается слѣдующимъ образомъ: „и весь народъ говоритъ: святъ, святъ, святъ Господь Богъ Саваоѳъ, полны небо и земля славы Твоея: благословенъ во вѣки" (такъ же этотъ гимнъ поется и въ римской литургіи); но это прибавленіе: „благословенъ во вѣки" вовсе не то, что употребляющееся въ нашей теперешней литургіи: „осанна въ вышнихъ"...

Что касается до отвѣтнаго пѣснопѣнія народа или клира: „*Тебѣ поемъ, Тебѣ благословимъ...*" на возглашеніе священ-

ника: „*Твоя отъ Твоихъ, Тебѣ приносяще...*“, то оно ни съ самымъ возгласомъ, ни съ содержаніемъ молитвы, читаемой затѣмъ священникомъ, не имѣетъ прямой текстуальной связи. Всѣ молитвы евхаристійнаго канона, отъ которыхъ теперь мы слышимъ краткіе и отрывочные возгласы, въ древности читались сполна и вслухъ народу; настоящее возглашеніе священника составляло тогда, какъ составляетъ и теперь, естественное и послѣдовательное продолженіе второй благодарственной молитвы. Связь мыслей въ данномъ мѣстѣ канона такова: „воспоминая установленіе таинства евхаристіи, страданіе, смерть, воскресеніе, вознесеніе на небеса и второе славное пришествіе, мы приносимъ Тебѣ Твоя отъ Твоихъ о всѣхъ и за вся—*τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοί προσφέρομεν, κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα*[1]). Выдѣленіе этого стиха изъ общаго состава канона, вѣроятно, вызвано было необходимостью пополнить длинный промежутокъ, который ничѣмъ не былъ занятъ для народа во время тайнаго чтенія священникомъ слѣдующей молитвы. Нѣкоторые изъ новыхъ толкователей считаютъ весь этотъ возгласъ за позднѣйшее прибавленіе, нарушающее будто бы связь рѣчи; но это мнѣніе не имѣетъ за себя достаточныхъ основаній и исключаетъ древнюю формулу изъ евхаристійнаго канона лишь потому, что съ нею связывается сравнительно позднѣйшее прибавленіе въ видѣ отвѣтнаго гимна: „Тебѣ поемъ...“ Но на самомъ дѣлѣ въ содержаніи канона это есть членъ и логически ясный и документально подлинный, потому что находится во всѣхъ извѣстныхъ спискахъ литургіи, хотя и читается съ нѣкоторыми разностями въ выраженіи. Скажемъ болѣе: этотъ возгласъ священника, этотъ членъ канона составляетъ несомнѣнное выраженіе древне-церковнаго воззрѣнія на евхаристію, какъ на даръ Богу, приносимый усердіемъ вѣрующихъ. Эта мысль о вещественныхъ приношеніяхъ, изъ которыхъ составляется вещество евхаристіи, выражается именно въ словахъ *τὰ σά*; тогда какъ духовная, таинственная сторона евхаристіи вы-

[1]) Въ греческой литургіи, такимъ образомъ, актъ приношенія—*προσφορά*—совершается троекратно: первый разъ—во время проскомидіи, когда принесенные дары приготовляются; второй разъ—во время великаго входа, когда приготовленные дары переносятся для освященія на престолъ, и третій разъ, когда назначенные для освященія дары возвышаются надъ престоломъ, при произнесеніи словъ: „Твоя отъ Твоихъ“...

сказывается въ выраженіяхъ: „еще приносимъ Ти *словесную сію и безкровную службу*“—выраженіяхъ, которыя указываютъ уже на раскрытіе понятія объ евхаристіи, какъ символѣ Христовой жертвы, какъ объ актѣ прообразовательно-духовномъ. Сопоставивъ варіанты разсматриваемой нами формулы по древнимъ спискамъ литургіи, мы ясно увидимъ, что слова: *τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων* имѣютъ именно этотъ смыслъ и противополагаются представленію объ евхаристіи, какъ духовной благодарственной жертвѣ. Изъ сравненія древнѣйшихъ литургійныхъ списковъ (напр.: александр.-Людольфова, литургіи ап. Іакова и др.) съ несомнѣнностію открывается также, что актъ возношенія въ восточной литургіи заканчивался формулою призыванія Св. Духа или *ἐπίκλησις*-омъ. Древность этой формулы можетъ быть прослѣжена со временъ Іустина и Иринея и подтверждена всѣми списками восточной литургіи, къ какому бы времени и мѣсту они ни принадлежали. Исключеніе изъ этого строя представляетъ римскій служебникъ, въ которомъ нѣтъ молитвы призыванія Св. Духа, и освященіе даровъ совершается произнесеніемъ словъ установленія таинства. Какъ извѣстно, этотъ пробѣлъ составляетъ одну изъ болѣе крупныхъ особенностей западной литургіи и видную вѣроисповѣдную разность католичества въ сравненіи съ ученіемъ греческимъ.

За молитвою освященія даровъ въ нашемъ служебникѣ положены молитвы просительныя за умершихъ и живыхъ членовъ Церкви, соединяемыя съ воспоминаніемъ разныхъ святыхъ. Эта часть составляла неотъемлемую принадлежность всѣхъ древнихъ литургій и, несмотря на дополненія и переработки въ позднѣйшихъ редакціяхъ, стоитъ въ тѣсной связи съ древнимъ порядкомъ совершенія литургіи. Различно было только положеніе этой части въ общемъ составѣ литургіи; именно, въ литургіяхъ александрійской отрасли эти молитвы читаются вслѣдъ за первою благодарственною молитвою канона, предъ воспоминаніемъ объ установленіи таинства, а въ редакціяхъ антіохійской отрасли онѣ помѣщаются въ концѣ самаго канона — тамъ, гдѣ онѣ читаются и въ нынѣшней литургіи Златоуста. Разность эта существовала въ VII вѣкѣ и была поставлена на видъ со всею ясностію Іаковомъ Эдесскимъ. Не касаясь смысла этихъ молитвъ, по воззрѣнію древней церкви, сдѣ-

лаемъ теперь лишь замѣчаніе о томъ, какъ организована была эта часть въ древности. Вотъ главныя черты этой организаціи: а) молитвы, въ которыхъ содержится воспоминаніе живыхъ и умершихъ, читались возгласно, вслухъ всѣхъ [1]); б) по окончаніи молитвъ читались диптихи діакономъ и, вѣроятно, съ амвона; в) по окончаніи чтенія диптиховъ, діаконъ возглашалъ: „и всѣхъ и вся"; народъ повторялъ этотъ возгласъ, и затѣмъ слѣдовали дальнѣйшія части литургіи. Диптихи—это были не что иное, какъ наши помянники; они раздѣлялись на два столбца или на двѣ страницы, откуда и самое ихъ названіе; изъ нихъ на одной помѣщались имена умершихъ, а на другой—живыхъ. Въ древней церкви диптихи имѣли значеніе записей, въ которыхъ община старалась сохранить и предать памяти имена прежде всего болѣе доблестныхъ ея членовъ, а потому первое мѣсто на страницахъ диптиховъ занимали имена мучениковъ; далѣе — имена наиболѣе чтимыхъ епископовъ и другихъ членовъ церкви, оставившихъ по себѣ память своею жизнію и усердіемъ. Это было главное и первичное содержаніе диптиховъ, самая необходимая часть ихъ, а потому диптихи послужили основаніемъ для нашихъ церковныхъ календарей и вмѣстѣ съ мартирологами сохранили на память церкви имена древнѣйшихъ изъ мучениковъ и исповѣдниковъ. У Діонисія Ареопагита прямо говорится, что чтеніе диптиховъ провозглашаетъ „имена свято поживших". Но какъ древняя церковь вмѣстѣ со святыми, усовершившимися въ вѣрѣ, членами своими поминала и всѣхъ отшедшихъ изъ сей жизни, то, естественно, въ составъ диптиховъ должны были войти и имена простыхъ вѣрующихъ, только умершихъ въ союзѣ съ церковію. Въ параллель съ таблицами умершихъ, то-есть на сторонѣ живыхъ, записывались сначала имена епископовъ, потомъ лицъ извѣстныхъ своими благодѣяніями церкви и, наконецъ, прочихъ членовъ общины. Обращаясь теперь къ настоящей практикѣ, мы видимъ, что въ главныхъ чертахъ древнее обыкновеніе удержано вполнѣ, но оно обставлено теперь нѣсколько иначе. Болѣе ясные слѣды древняго порядка удержались въ служебникѣ архіерейскомъ. Извѣстно, что во время архіерейскаго слу-

---

[1]) Іеронимъ: publice diaconus in ecclesia recitat nomina offerentium.

женія діаконъ на амвонѣ говоритъ: „и всѣхъ и вся“, какъ заключеніе словъ молитвы о живыхъ и умершихъ, и затѣмъ произноситъ имена: Св. Синода, епископа, государя; поминаетъ воинство и всѣхъ христіанъ, на что клиръ отвѣчаетъ словами: „и всѣхъ и вся“. Нѣтъ словъ, что здѣсь уже допускаются повторенія, нарушающія цѣлостность рѣчи, но въ самомъ порядкѣ нельзя не видѣть близкаго сходства съ древнѣйшею практикою.

Въ нынѣшнемъ служебникѣ подробно опредѣляется способъ причащенія мірянъ. Судя по тому, что о немъ ничего не говорится въ древнихъ спискахъ литургіи Златоустовой, и что правило объ этомъ внесено въ нашъ уставъ литургіи въ видѣ особеннаго наставленія, мы въ правѣ сдѣлать заключеніе, что оно не только не современно Златоусту, но не имѣло мѣста и въ позднѣйшихъ редакціяхъ его литургіи. Нынѣшняя практика не имѣетъ основанія въ древнѣйшемъ чинѣ литургіи и вызвана была особенными относительно позднѣйшими соображеніями. То, какъ совершается теперь эта часть въ алтарѣ между священниками съ опущеніемъ нѣкоторыхъ подробностей, можетъ служить до нѣкоторой степени образцомъ древняго пріобщенія мірянъ, когда и Тѣло Христово и чашу Крови принимали отдѣльно и отдѣльно употребляли. Алтарь въ древней церкви не отдѣлялся такъ рѣшительно отъ средней части, какъ теперь, и священникъ не былъ закрытъ отъ народа такою непроницаемою завѣсой, такими тяжелыми перегородками, какъ нынѣ; и надобно сказать, что этому внѣшнему положенію, какъ нельзя лучше, соотвѣтствовала и нравственная близость совершителя таинства къ народу—близость, о которой такъ ясно говоритъ преданіе и духъ древней церкви [1]). Мы знаемъ,

---

[1]) Первенствующіе христіане, участвуя при богослуженіи, причащались всѣ безъ исключенія. Обязательность пріобщенія для всѣхъ присутствующихъ при богослуженіи видна изъ того, что принесеніе и пріобщеніе даровъ составляло одно нераздѣльное цѣлое, потому что каждый принесшій свои дары считалъ несообразнымъ и невозможнымъ уклоняться отъ участія въ пріобщеніи. Нѣкоторые аскеты временъ Тертулліана, не желая нарушать своего поста участіемъ въ пріобщеніи, потому самому отказывались отъ osculum pacis и отъ слушанія евхаристическихъ молитвъ. Имъ казалось страннымъ и непослѣдовательнымъ участвовать въ предварительныхъ обрядахъ таинства, но не приступать къ принятію его. Тертулліанъ, хотя

какъ причащались первые христіане, изъ описанія Іустина,— именно: діаконы каждому присутствующему приносили св. Тѣло и чашу Крови, смѣшанной съ водою; присутствующіе брали часть хлѣба, употребляли вино и воду, а отсутствовавшіе по благословной винѣ причащались въ своихъ домахъ, куда освященные дары приносимы были чрезъ діаконовъ. Это была простѣйшая форма пріобщенія. Слѣдующая форма отличалась тѣмъ, что присутствующіе при богослуженіи сами подходили къ алтарю и здѣсь, при пѣніи псалмовъ получали св. Тѣло изъ рукъ епископа или пресвитера и чашу Крови изъ рукъ діакона; при этомъ наблюдалась особенная осторожность, чтобы частицы хлѣба не упали на землю и не затерялись [1]). Такъ было во времена Тертулліана, Кипріана, Оригена, Апостольскихъ Постановленій (сар. 13 п. 3 –4 восьмой книги) и позднѣе. Какое широкое и свободное употребленіе могли дѣлать изъ этихъ даровъ вѣрующіе временъ Тертулліана, можно видѣть уже изъ того, что они имѣли право, получивши Тѣло Христово, не причащаться непосредственно, но уносить къ себѣ на домъ и употреблять ежедневно раннимъ утромъ. Тертулліанъ говоритъ христіанской женщинѣ, вышедшей замужъ за язычника, что послѣднему странно будетъ видѣть, какъ его жена тайно по утрамъ, прежде всякой пищи, употребляетъ хлѣбъ, и, не зная о значеніи этого хлѣба, язычникъ можетъ подумать Богъ вѣсть что, можетъ легко заподозрить ее въ сue-

---

и не одобряетъ этого обычая, но признаетъ совершенно послѣдовательными образъ мыслей и соображенія, какими руководились названныя нами лица. Онъ говоритъ, что значеніе поста еще болѣе возвышается отъ участія въ евхаристическомъ богослуженіи, что отъ принятія евхаристіи не должно удалять себя, но вмѣстѣ съ прочими слѣдуетъ принимать Тѣло Христово; только, получая Тѣло Христово, можно не тотчасъ употреблять его, но сохранять при себѣ до опредѣленнаго времени. Совершенное уклоненіе отъ общественнаго богослуженія и освященной обычаемъ практики Тертулліанъ считаетъ нарушеніемъ христіанскаго единенія и нововведеніемъ, противнымъ древне-христіанскому воззрѣнію на евхаристію. Что касается до того способа, какимъ Тертулліанъ примиряетъ аскетизмъ съ церковною практикою, то надобно замѣтить, что этотъ способъ не былъ его личнымъ изобрѣтеніемъ, но имѣлъ основанія и въ древне-церковной практикѣ, по крайней мѣрѣ въ церкви африканской этому обычаю—уносить съ собою на домъ дары евхаристіи—слѣдовали, какъ законному.

[1]) Homil. XIII in Exod.

вѣріи. Изъ другихъ источниковъ мы узнаемъ, что нѣкоторые изъ христіанъ, получившихъ евхаристическіе дары на литургіи, послѣ службы нерѣдко съ этимъ залогомъ христіанской любви и величайшею святыней отправлялись на зрѣлища и тѣмъ оскорбляли святыню таинства. Замѣчательны по этому поводу правдиво-рѣзкія выраженія Тертуллліана: „съ нечистыми пожеланіями идешь ты изъ храма въ театръ и даже осмѣливаешься приносить съ собою святое святыхъ въ домъ блудницъ. Только что вышедши отъ трапезы Господней и по обычаю еще имѣя при себѣ Тѣло Христово, ты обращаешься съ нимъ около постыдныхъ женщинъ". Для храненія евхаристическихъ даровъ въ домашнемъ употребленіи у христіанъ были особенные ящички или вазы, гдѣ частицы св. Тѣла хранились, какъ домашняя святыня [1]). Разсказъ Кипріана, какъ одинъ христіанинъ, осмѣлившійся нечистыми руками коснуться св. даровъ, былъ обожженъ огнемъ, исшедшимъ изъ сосуда, прямо указываетъ на существованіе этихъ ковчежцевъ и разсматриваемой нами практики причащенія. Эта практика пріобщенія на дому

---

[1]) Замѣчательное свидѣтельство о такомъ способѣ храненія и употребленія св. даровъ находится въ письмѣ Василія Вел. къ женѣ одного патриція Кесаріи. Одобряя ежедневное пріобщеніе, онъ утвердительно отвѣчаетъ на вопросъ, можно ли мірянамъ пріобщаться изъ своихъ рукъ дома; при этомъ онъ ссылается на слѣдующіе факты изъ современной ему практики: „монахи, живущіе въ пустыняхъ, гдѣ нѣтъ священника, храня причащеніе въ домѣ, причащаютъ сами себя. А въ Александріи и Египтѣ и каждый крещенный мірянинъ по большей части имѣетъ причастіе у себя въ домѣ и причащается, когда хочетъ. Когда священникъ совершилъ и преподалъ Жертву, то принявшій ее получаетъ какъ бы въ цѣломъ видѣ и, хотя бы причащался въ своемъ домѣ, въ правѣ думать, что принимаетъ и причащается отъ самого преподавшаго. Ибо и въ церкви священникъ преподаетъ только часть, а принимающій съ полнымъ правомъ держитъ ее и собственными руками подноситъ къ устамъ. А потому все равно, принимаетъ ли кто отъ священника одну часть или нѣсколько заразъ". Творен. Василія Вел. ч. VI, стр. 202, письмо 89. Очевидно, эта практика не стоитъ въ противорѣчіи со слѣдующимъ правиломъ Трулльскаго собора: *„Никто изъ состоящихъ въ разрядѣ мірянъ да не преподаетъ себѣ Божественныя Тайны, когда есть епископъ или пресвитеръ или діаконъ.* Дерзающій на что-либо таковое, какъ поступающій противу чиноположенія, на едину недѣлю да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго, вразумляяся тѣмъ не мудрствовати паче, еже подобаетъ мудрствовати,"—Прав. 58 Тр. соб. *Іоанна* II, 447.

имѣла основаніе въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ гонимой и преслѣдуемой церкви и въ свою очередь объясняетъ происхожденіе литургіи преждеосвященныхъ даровъ и римскій обычай причащаться подъ однимъ видомъ Тѣла Христова. Надобно вообще замѣтить, что въ древней церкви дары евхаристіи имѣли болѣе широкое употребленіе, чѣмъ въ церкви настоящаго времени. Они пересылались епископами другъ другу, какъ залогъ единенія, употреблялись какъ символъ вѣрности и клятвы и во многихъ другихъ случаяхъ. О томъ, какъ причащались въ четвертомъ вѣкѣ, мы имѣемъ замѣчательное свидѣтельство Кирилла Іерусалимскаго. „Приходя“, говоритъ онъ, „приступай не съ распростертыми дланями и не съ разведенными перстами, но сдѣлай шуйцу престоломъ для десницы, имѣющей принять Царя, и, получивъ Тѣло Христово, скажи: аминь. Потомъ съ осторожностію, освятивъ очи прикосновеніемъ святого Тѣла, пріобщись, внимательно наблюдая, чтобы не утратить чего-либо. Послѣ того, какъ пріобщишься Тѣла Христова, приступи и къ чашѣ съ Кровію не съ распростертыми руками, но въ согбенномъ положеніи, съ поклоненіемъ и чествованіемъ, говоря: аминь. И пока еще на губахъ твоихъ остается влажность, прикасаясь руками, освяти и очи и чело и прочія орудія чувствъ“. Изъ этого наставленія касательно принятія евхаристіи, даннаго Кирилломъ Іерусалимскимъ всѣмъ мірянамъ, легко убѣдиться, что и въ IV вѣкѣ существовало правило принимать хлѣбъ евхаристіи въ руки, сложенныя крестообразно [1]), и что это правило одинаково распространялось какъ на мужчинъ, такъ и на женщинъ. Но вскорѣ вошелъ въ церковную практику обычай, уже полагавшій въ этомъ отношеніи раздѣленіе между мужчинами и женщинами. Цезарій Арльскій говоритъ, что въ его время отъ мужчинъ, приступающихъ къ причастію, требовалось, чтобы они напередъ вымыли руки, а отъ женщинъ, чтобы онѣ имѣли на рукахъ бѣлый платокъ (mappa, sudarium, orarium), въ который получали частицу хлѣба. Объ этой практикѣ на востокѣ мало извѣстно, но на западѣ она была въ большомъ употребленіи между VI и VIII вѣками, и къ этому времени относится нѣсколько со-

---

[1]) Въ томъ же духѣ говоритъ и Іоаннъ Дамаск. въ Точномъ излож. прав. вѣры.

борныхъ постановленій, предписывающихъ женщинамъ строгое соблюденіе этого правила.—Какъ и при какихъ обстоятельствахъ произошелъ на востокѣ переходъ къ нынѣшней практикѣ пріобщенія, исторія не даетъ яснаго отвѣта—точно такъ же, какъ эту сторону дѣла игнорируютъ и древнія литургійныя записи. Преданіе усвояетъ происхожденіе нынѣшняго обычая причащать мірянъ при посредствѣ лжицы, при чемъ дѣло идетъ о совмѣстномъ и одновременномъ преподаваніи на лжицѣ обоихъ видовъ, Златоусту, но безъ достаточныхъ основаній. По крайней мѣрѣ извѣстное сказаніе о женщинѣ, употреблявшей для волхвованія частицы евхаристіи, не можетъ быть принято въ строгомъ историческомъ смыслѣ, а указываетъ лишь на одинъ изъ мотивовъ, послужившихъ къ отмѣнѣ прежняго способа причащенія. Одно имя Златоуста, съ которымъ церковь соединяла мысль о происхожденіи литургіи, ему приписываемой, было достаточнымъ основаніемъ для того, чтобы усвоить ему же и введеніе въ церковную практику нынѣшняго способа причащенія и употребленіе лжицы при пріобщеніи. Вопреки этимъ предположеніямъ, въ бесѣдахъ Златоуста мы находимъ ясныя свидѣтельства о существованіи въ его время первохристіанскаго способа пріобщенія и отсутствіе фактическихъ указаній на употребленіе лжицы. „Подумай, кого принимаешь ты въ руку“, спрашиваетъ онъ своихъ пасомыхъ: „какою рукою осмѣливаешься касаться святой трапезы?“— вотъ образчикъ выраженій, какія св. отецъ употреблялъ для обозначенія практики пріобщенія своего времени [1]). Мало говоритъ въ пользу древности разсматриваемой практики и то обстоятельство, что въ литургіи ап. Іакова есть ясный намекъ на употребленіе лжицы. Въ одной молитвѣ священникъ молитъ Бога, „да содѣлаетъ насъ достойными взять чистыми клещами огненный уголь и вложить его въ уста

[1]) „Аще кто хощетъ во время литургіи пречистаго Тѣла и едино съ нимъ чрезъ причастіе быти, руки да слагаетъ во образъ креста и тако да приступаетъ и да пріемлетъ общеніе благодатн. Ибо изъ злата или иного вещества, вмѣсто руки, нѣкія вмѣстилища устрояющихъ для принятія божественнаго дара и посредствомъ оныхъ пречистаго общенія сподобляющихся отнюдь не одобряемъ, яко предпочитающихъ Божію образу вещество бездушное и подчиненное рукамъ человѣческимъ“... Это замѣчательное правило принадлежитъ Трулльскому собору, по счету оно 101-е.

вѣрныхъ". Въ молитвѣ, изъ которой приведены эти слова, рѣчь излагается фигуральнымъ языкомъ. Извѣстно, что на языкѣ толкователей-мистиковъ лжица сравнивается съ клещами, которыми херувимъ коснулся устъ пророка, а углемъ на томъ же церковномъ языкѣ называется Христосъ, въ Которомъ соединились два естества такъ тѣсно и взаимно, какъ въ горящемъ углѣ нераздѣльны огонь и самый уголь. Но приведенная нами цитата не можетъ имѣть большого историческаго значенія, потому что литургія Іаковлева въ ея пространной редакціи, гдѣ читается настоящая молитва (Собр. лит. въ русск. пер., ч. I стр. 191), носитъ слѣды разновременной композиціи и въ своемъ полномъ составѣ принадлежитъ позднѣйшему періоду. Итакъ, нѣтъ основаній относить ко времени Златоуста введеніе нынѣшняго способа пріобщенія, а замѣчаніе, заключающееся въ нынѣшнемъ служебникѣ, о способѣ пріобщенія мірянъ признавать правиломъ церкви его времени.—На этомъ мы и заканчиваемъ анализъ Златоустовой литургіи по нынѣшнему служебнику и свои соображенія объ отношеніи этого послѣдняго къ его древнѣйшей основѣ.

Изъ исторіи пѣснопѣнія, поученія и обряда, какъ основныхъ элементовъ христіанскаго богослуженія.

Обозрѣть массу литургическихъ формъ, извѣстныхъ теперь уже въ видѣ законченныхъ, цѣльныхъ церковныхъ службъ, познакомиться съ ихъ примитивнымъ видомъ, прослѣдить дальнѣйшее осложненіе и развитіе—вотъ задача и главные вопросы въ исторіи христіанскаго богослуженія. Но уже изъ самаго понятія исторіи необходимо вытекаетъ предположеніе о богослуженіи, какъ о чемъ-то текучемъ, измѣняющемся, переходномъ. Это само собою наводитъ на вопросъ объ общемъ постоянномъ началѣ, лежащемъ въ основѣ разнообразныхъ церковныхъ службъ и послѣдованій, о томъ постоянномъ содержаніи, которое объединяетъ и связываетъ эти разнохарактерныя разновременныя формы культа, даетъ имъ единство и устойчивость. Отыскать такое начало не трудно.

Въ какую бы эпоху исторія ни изображала судьбу и составъ богослуженія, она вездѣ подмѣчаетъ три главныя стихіи, которыя составляли и составляютъ доселѣ его содержаніе: оно никогда не обходилось безъ *молитвы*, выраженіемъ которой служило слово и пѣніе, безъ *проповѣди* или поученія и, наконецъ, безъ *обряда* или богослужебнаго дѣйствія, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Эти три составныя стихіи культа соотвѣтствуютъ лирическому, дидактическому и драматическому элементамъ въ области поэзіи и находятъ себѣ соотвѣтственное выраженіе въ пѣніи, словесной рѣчи и дѣй-

ствіи, какъ лирика, дидактика и драма. Относительное положеніе этихъ элементовъ въ составѣ культа, или частей обряда, не всегда было одинаково: въ одно время преобладала одна сторона, въ другое—другая и, вообще говоря, количественно онѣ никогда не уравновѣшивались. Но, несмотря на это, всѣ онѣ составляли необходимое содержаніе богослуженія, своего рода conditio sine qua non его существованія. Вслѣдствіе особенно близкаго отношенія къ молитвенному состоянію человѣка, какъ проводникъ и выразитель его субъективной жизни, часть лирическая во всѣ времена глубоко входила въ область богослуженія и въ практикѣ перво-христіанской церкви составляла наиболѣе выдающуюся сторону. Слѣдующее за нею мѣсто занимала проповѣдь, выражаясь по-теперешнему, или *διδαχή* (ученіе), *ὁμιλία* (собесѣдованіе) и *κατήχησις*, по терминологіи древней церкви; но религіозно-назидательный элементъ не былъ тогда введенъ въ тѣсныя рамки проповѣдническаго слова и не занималъ строго-опредѣленнаго положенія въ составѣ службы. „Когда вы сходитесь“, говоритъ апост. Павелъ о молитвенныхъ собраніяхъ Коринѳскихъ христіанъ: „пусть каждый изъ васъ имѣетъ псаломъ (т. е. духовную пѣснь) и ученіе (т. е. назидательное слово), съ которымъ можетъ обратиться къ собранію“ (*ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει*). Преобладаніе этихъ двухъ стихій въ составѣ древне-христіанскаго богослуженія дало ему ту характеристическую особенность, которая выражается въ господствѣ слова надъ дѣйствіемъ и внутренняго духовнаго начала надъ внѣшнимъ обрядовымъ. Вслѣдствіе этого обрядовая часть, подъ которою мы разумѣемъ символическія дѣйствія культа, за исключеніемъ простѣйшихъ, каковы разнаго рода молитвенные знаки: колѣнопреклоненіе, руковозложеніе (благословеніе), актъ причащенія,—эта часть занимала въ немъ второстепенное мѣсто и вначалѣ имѣла значеніе внѣшней обстановки молитвы. Уже изъ этой-то первоначальной основы развилась она до степени позднѣйшаго обряда съ широкою символикой; напримѣръ: необходимость средствъ освѣщенія приводитъ къ теперешнему употребленію лампадъ и свѣчей, выносъ евангелія преобразуется въ малый входъ, перенесеніе даровъ на престолъ—въ великій.—Прослѣдимъ теперь судьбу и историческое значеніе каждаго изъ этихъ трехъ основныхъ элементовъ богослуженія. Начнемъ съ лирическаго.

I.

Пѣснопѣніе въ перво-христіанской церкви. Связь древне-христіанской гимнографіи съ богослужебной поэзіей іудейства. Древнѣйшія пѣснопѣнія апокрифическаго характера. Подлинныя произведенія перво-христіанской гимнографіи и древнѣйшіе пѣснописцы. Развитіе еретической гимнографіи и установленіе надзора за гимнографической дѣятельностью частныхъ лицъ. Древнѣйшія христіанскія пѣснопѣнія, получившія литургическое употребленіе: утренній и вечерній гимны и пѣснь Симеона Богопріимца. Два направленія въ древне-христіанской гимнографіи.

Исторія церковныхъ пѣснопѣній, или христіанская гимнологія, начинается съ самыхъ первыхъ страницъ исторіи христіанской церкви. Чѣмъ менѣе развитъ культъ, тѣмъ болѣе въ немъ находитъ мѣста личное чувство человѣка, тѣмъ ярче выступаетъ въ немъ субъективное настроеніе, а это всего лучше выражается въ пѣсни. Въ домашней жизни христіане пѣли псалмы; въ церкви, т. е. въ общихъ собраніяхъ, произносили молитвы и пѣли гимны, исполняя пѣніе или поперемѣнно, антифонно, или всѣ вмѣстѣ, хоромъ. Христіане изъ іудеевъ подражали практикѣ синагоги и храмовому пѣнію; новообращенные язычники пѣли гимны и пѣсни въ честь Христа, мучениковъ, и такимъ образомъ составляли пѣсни духовныя по образцу своей религіозной поэзіи. Изъ этихъ-то двухъ источниковъ и сложилось христіанское пѣснопѣніе. Было бы излишне въ доказательство этого положенія ссылаться на древнѣйшія свидѣтельства библейскія и приводить тѣ мѣста изъ Новаго Завѣта, въ которыхъ содержатся указанія на пѣснопѣніе, какъ на одну изъ существенныхъ сторонъ въ составѣ молитвенныхъ перво-христіанскихъ собраній. Этихъ указаній, начиная съ классическаго выраженія евангелія о Христѣ и апостолахъ послѣ Тайной вечери: „воспѣвше“, такъ много, что довольно взять только болѣе типичныя и выдающіяся. „Благодушествуетъ ли кто изъ васъ, да поетъ“—вотъ замѣчаніе апостола относительно употребленія пѣнія при обыкновенныхъ житейскихъ обстоятельствахъ. А вотъ и другое болѣе широкое, обнимающее главные виды церковной лирики: „Исполняйтесь Духомъ, глаголюще во псалмѣхъ, пѣніихъ и пѣснѣхъ духовныхъ, во благодати поюще въ сердцахъ вашихъ Господеви“.

Мѣсто это относительно перво-христіанской гимнографіи можно назвать классическимъ, а потому оно съ самыхъ раннихъ поръ обращало на себя вниманіе литургистовъ и толкователей. Если слова: псаломъ, пѣніе и духовная пѣснь не синонимическія только выраженія безъ опредѣленнаго смысла, но вносятъ дѣйствительное различіе въ общее понятіе пѣснопѣнія, то болѣе подходящее объясненіе этого стиха будетъ слѣдующее, [1]) принимаемое большимъ числомъ толкователей. „Во псалмѣхъ“ *(ἐν ψαλμαῖς)* означаетъ тотъ родъ пѣснопѣній, который содержится въ составѣ ветхо-завѣтной псалтири; „въ пѣніихъ“ (*ὕμνοις*) разумѣются всѣ прочія пѣсни и славословія, заимствованныя изъ библейскихъ книгъ; „въ пѣснѣхъ духовныхъ“ (*ἐν ᾠδαῖς πνευματικαῖς*) это—произведенія церковной лирики, составленныя самими христіанами, а не заимствованныя изъ ветхо-завѣтнаго писанія. Къ этому послѣднему роду пѣснопѣнія, подъ которымъ разумѣются оригинальныя произведенія христіанской лирики, относился, вѣроятно, и тотъ гимнъ или carmen, который христіане, по донесенію Плинія Виѳинскаго импер. Траяну, пѣли во время своихъ ночныхъ собраній, прославляя въ немъ Христа, какъ Бога. Не вѣроятно только, но уже несомнѣнно, къ той же категоріи принадлежали гимны, которые, по словамъ Тертулліана, свободно импровизировались участниками агапъ, или вечерей любви, во время общихъ молитвъ. О нихъ же упоминаетъ и Іустинъ Мученикъ, когда говоритъ, что вѣрующіе служатъ Христу, возсылая Ему *διὰ λόγου πόμπας καὶ ὕμνους*.

Нѣтъ сомнѣнія, что перво-христіанская гимнографія носила смѣшанный характеръ и заимствовала немало литургическихъ и гимническихъ формулъ изъ богослужебной практики іудейства и изъ произведеній еврейской поэзіи. Мы не говоримъ о псалмахъ Давидовыхъ, которые во всѣ времена имѣли такое обширное литургическое употребленіе, а въ древней церкви были подавляющимъ элементомъ пѣснопѣнія; но есть цѣлый рядъ краткихъ, освященныхъ долгимъ богослужеб-

[1]) Но, будучи болѣе удачнымъ, это объясненіе не можетъ имѣть притязанія на полную научную состоятельность. Слабая сторона его состоитъ въ томъ, что выраженія: *ψαλμός*, *ὕμνος*, *ᾠδή* не имѣютъ этого опредѣленнаго значенія и употребляются безразлично въ самыхъ раннихъ произведеніяхъ, а потому и объясненіе, основывающееся на ихъ филологическомъ значеніи, лишено твердой опоры.

нымъ употребленіемъ и связанныхъ съ народною и синагогальною практикою іудейства формулъ, напримѣръ: аминь, аллилуіа, осанна. Рядомъ съ этими краткими формулами появлялись и входили въ употребленіе молитвенныя восклицанія собственнаго христіанскаго происхожденія, которыя впослѣдствіи вошли въ составъ обширныхъ церковныхъ пѣсней, сохранивъ впрочемъ и прежнюю афористическую форму. Таковы малое и великое славословія, воззваніе: „Господи, помилуй“ и друг. Наконецъ, для изученія древнѣйшихъ образцовъ церковной лирики важнымъ источникомъ служитъ Апокалипсисъ. Вся эта книга есть возвышенная, религіозно-историческая драма, и ея основной тонъ, какъ нельзя лучше, соотвѣтствуетъ кровавой борьбѣ, которая разыгрывалась тогда между христіанствомъ и язычествомъ, и въ которой, по изображенію тайновидца, принималъ участіе горній міръ въ лицѣ своихъ представителей. Этотъ мотивъ Апокалипсиса даетъ широкое мѣсто развитію лирическаго содержанія и отмѣчаетъ его вмѣстѣ съ псалмами и пророчествами духомъ возвышенной религіозной поэзіи. Въ отношеніи гимнографическомъ этотъ памятникъ представляетъ замѣчательное богатство формъ лирики; мы находимъ здѣсь торжественныя восклицанія и славословія, напримѣръ: „святъ, святъ, святъ Господь Вседержитель, иже бѣ и сый и грядый“ (IV, 8), „сидящему на престолѣ Агнцу благословеніе и честь и слава и держава во вѣки вѣковъ“ (V, 13); собравшіеся вокругъ престола Агнца взываютъ гласомъ великимъ: „спасеніе Богу нашему, сидящему на престолѣ, и Агнцу“ (VII, 10, 12). Кромѣ краткихъ гимническихъ формулъ мы находимъ здѣсь и образцы цѣлыхъ торжественныхъ пѣснопѣній. Такова, напримѣръ, новая пѣснь, которую воспѣли передъ Агнцемъ двадцать четыре старца (V, 9, 10). А вотъ побѣдившіе апокалипсическаго звѣря—на кристальномъ морѣ, съ арфами въ рукахъ, воспѣваютъ подъ ихъ звуки пѣснь Моисея, раба Божія. Названіе этой пѣсни и музыкальная обстановка этой торжественной сцены показываютъ, что передъ писателемъ предносился образъ библейской ветхо-завѣтной лирики, и ея мотивъ остается строго выдержаннымъ, потому что пѣснь эта обращается къ Богу Вседержителю и проникнута духомъ еврейской поэзіи: „Велики и чудесны дѣла Твои, Господи Боже. Вседержителю, праведны и истинны пути Твои, Царь

святыхъ! Кто не убоится, Господи, и не прославитъ имени Твоего, ибо Ты одинъ праведенъ, и всѣ народы придутъ и поклонятся предъ Тобою, ибо явились оправданія Твои" (XV, 3—4).

Изъ евангелія извѣстно, что, по совершеніи Тайной вечери, Спаситель съ Своими учениками отправился въ гору Елеонскую. „И воспѣвше (ὑμνήσαντες)", говорится у Марка и Матѳея: „изыдоша въ гору Елеонскую". Древніе христіане были чрезвычайно неравнодушны къ вопросу о содержаніи этого пресловутаго гимна и старались воспроизвести его въ видѣ особенной пѣсни, сложенной Христомъ на этотъ случай. Но это, разумѣется, была напрасная попытка, не могшая увѣнчаться успѣхомъ потому, что о содержаніи послѣпасхальной пѣсни не осталось до нихъ никакихъ достовѣрныхъ свѣдѣній, а потомъ и самое предположеніе о какомъто особомъ гимнѣ Христовомъ принадлежитъ къ числу неосновательныхъ догадокъ школы. Предметомъ пѣнія Христа съ апостолами были, вѣроятно, тѣ аллилуйные псалмы, часть которыхъ произносилась во время пасхальной вечери, а другая часть исполнялась послѣ нея. Тѣмъ не менѣе были секты, которыя считали этотъ гимнъ извѣстнымъ и выдавали его въ различныхъ изложеніяхъ. Вотъ въ какомъ видѣ передается этотъ гимнъ въ актахъ 7-го вселенскаго собора словами одного изъ апостоловъ. „Не задолго до преданія Своего въ руки беззаконныхъ іудеевъ, рабовъ нечестиваго змія, Христосъ собралъ насъ и сказалъ: „Прежде, чѣмъ меня предадутъ, воспоемъ пѣснь Отцу и пойдемъ далѣе". Онъ расположилъ насъ кругомъ около Себя, заставивъ держаться за руки, а Самъ, ставъ посреди, сказалъ: „Аминь"—это слово будетъ отвѣтомъ вашимъ на Мои слова—ἀμὴν ὑπακούετε μοι—и затѣмъ началъ пѣніе гимна слѣдующими словами: „Слава Тебѣ, Отче", и всѣ мы, собранные вкругъ, отвѣчали: Аминь; слава Тебѣ, слово и Благодать,—Аминь; слава Тебѣ, Духъ,—Аминь; слава Тебѣ, Святый, слава Тебѣ, Аминь; мы хвалимъ Тебя, Отче, и воздаемъ благодаренія—Аминь. Воздавая Тебѣ благодареніе, Я говорю: хочу спастись и хочу спасти—Аминь, хочу разрѣшиться и разрѣшить—Аминь; Я алкаю и хочу быть пищею другимъ—Аминь". Мы прерываемъ на этомъ мѣстѣ изложеніе этого мнимо-Христова гимна, воспѣтаго якобы послѣ Тайной вечери. Его происхожде-

ніе апокрифическое, и еще задолго до 2-го Никейскаго собора блаж. Августинъ зналъ объ его употребленіи въ сектѣ прискилліанъ и приводилъ его текстъ, впрочемъ нѣсколько въ иномъ видѣ, чѣмъ онъ приводится въ актахъ 7 всел. собора. Гимнъ этотъ имѣетъ для насъ значеніе какъ по своему содержанію, которое близко граничитъ съ произведеніями гностической лирики, такъ еще больше потому, что даетъ указанія на употребительный въ древней церкви способъ исполненія церковныхъ пѣснопѣній въ собраніи вѣрующихъ. Это такъ называемый ипофоническій способъ, состоявшій въ томъ, что избранный пѣвецъ или иногда предстоятель собранія произносилъ гимнъ по частямъ, по отдѣленіямъ или стихамъ, а присутствующіе отвѣчали какимъ-нибудь краткимъ припѣвомъ или формулою, повторяя ее при каждомъ стихѣ. Это на древне-церковномъ языкѣ называлось: *ὑπακούειν, ὑποφωνεῖν*. Такъ исполнялись гимны въ классическомъ театрѣ, раздѣляясь между корифеемъ и хоромъ; такъ было въ религіозныхъ собраніяхъ ессеевъ; такъ, наконецъ, было и въ собраніяхъ христіанскихъ. Для ближайшаго уясненія дѣла я приведу отзывъ Евсевія объ ессеяхъ, гдѣ онъ изображаетъ порядокъ религіозныхъ собраній терапевтовъ, со словъ Филона Александрійскаго: „Они предаются и созерцательной жизни и пѣнію пѣсней и гимновъ, составленныхъ въ различныхъ размѣрахъ“. Разсказывая объ ихъ собраніяхъ на молитву, онъ говоритъ слѣдующее: „Затѣмъ кто-нибудь изъ нихъ (изъ собравшихся) встаетъ (*ὁ ἀναστάς*) и поетъ пѣснь (*ὕμνον*) Богу, или новую, имъ составленную, или какую-нибудь прежде составленную, древнюю. За нимъ то же дѣлаютъ и прочіе въ порядкѣ и благообразно среди всеобщаго вниманія слушателей и тишины, прерываемой только тогда, когда нужно пѣть заключительныя слова (*ἀκροτελεύτια*) и припѣвы (*ἐφύμνια*). Тогда возвышаютъ голосъ всѣ: мужи и жены“ [1]). Въ этомъ родѣ написано извѣстное произведеніе Меѳодія Патарскаго: „Пиръ дѣвъ“, которое по содержанію своему составляетъ подраженіе „Пиру“ Платона. Это произведеніе въ блестящей драматической картинѣ представляетъ похвалу дѣвства. Въ роскошномъ саду Ареты, или добродѣтели, орошаемомъ источникомъ воды живой,

[1]) Anthol. graeca, p. XVI; conf. Pitra, 32.

десять дѣвъ ведутъ разговоръ, темою котораго служатъ достоинства дѣвственной жизни, и поочередно произносятъ восторженныя рѣчи въ похвалу дѣвства. Рѣчи слѣдуютъ одна за другою въ стройномъ порядкѣ и прерываются краткими отвѣтными восклицаніями или припѣвами. Наконецъ, онѣ собираются въ кругъ, и одна изъ дѣвъ, Θекла, ставъ посреди хора, произноситъ псаломъ (*ψαλμόν*), или продолжительную, изъ 24 строфъ состоящую, пѣснь, строфы которой расположены въ азбучномъ порядкѣ и сопровождаются каждая однимъ общимъ припѣвомъ. Этотъ припѣвъ называется у Меѳодія *ὁλακοή* и произносится каждый разъ цѣлымъ хоромъ дѣвъ. Вотъ этотъ припѣвъ: „Для Тебя сохраняю себя чистою и, держа горящій свѣтильникъ, выхожу навстрѣчу Тебѣ, Жениху“.

Переходя отъ этихъ произведеній смѣшаннаго апокрифическаго характера къ подлиннымъ произведеніямъ перво-христіанской гимнографіи, мы должны прежде всего замѣтить, что число ихъ очень ограниченно, и исторія сохранила до насъ лишь нѣсколько именъ пѣснописцевъ изъ этой древнѣйшей эпохи. Въ объясненіе этого факта можно привести нѣсколько соображеній, указываемыхъ условіями того времени. Трудно представить, чтобы въ эпоху, когда богослуженіе только что слагалось, и были точно формулированы лишь главныя и существенныя части, когда оно выражалось, какъ свободное возвышеніе молитвеннаго духа къ небу, чтобы въ это время были записаны и, такъ сказать, санкціонированы гимны и пѣснопѣнія для той или другой части богослуженія. Культъ in statu nascenti не могъ имѣть подобной устойчивости. Да и вообще говоря, число гимновъ древне-христіанскаго періода не могло быть значительно, особенно въ сравненіи съ кругомъ богослужебныхъ пѣсней позднѣйшаго времени, когда развилось и приняло устойчивый видъ самое богослуженіе. Извѣстно, что у первыхъ христіанъ были въ особенномъ употребленіи псалмы Давидовы, которые замѣняли собою на первый разъ самостоятельныя произведенія церковной лирики, а вдохновеніе первыхъ христіанъ находило себѣ пищу и удовлетвореніе въ другихъ формахъ творчества, какъ напримѣръ: видѣніяхъ, пророчествахъ и откровеніяхъ. Кромѣ канона евхаристіи, который произносился словами молитвъ, выраженныхъ самостоятельно, кромѣ молитвъ и эктеній,

имѣвшихъ мѣсто въ другихъ службахъ, древнѣйшія извѣстія о богослуженіи представляютъ намъ псалмы и библейскія пѣсни вмѣстѣ съ чтеніями изъ В. и Н. Завѣтовъ преобладающею стороною богослуженія, а пѣсни христіанскаго произведенія примыкаютъ къ нимъ, какъ дополнительная часть, и изъ нихъ берутъ свое содержаніе. Далѣе; мы имѣемъ полное право предположить, что и изъ этой небогатой области лирики многія произведенія погибли для насъ безслѣдно, а если и сохранились, то войдя въ составъ позднѣйшихъ молитвъ и послѣдованій, подъ именами разныхъ церковныхъ писателей, а чаще въ произведеніяхъ анонимныхъ. Такъ, напримѣръ, не дошло до насъ цѣлое собраніе такихъ архаическихъ гимновъ въ сочиненіи I. Мученика: *Ψάλτης*, а нѣкоторые изъ нихъ погибли отъ язычниковъ и еретиковъ и замѣнены новыми. Они постепенно выводились изъ употребленія вслѣдствіе своей недостаточной догматической опредѣленности и потому, что не подходили къ условіямъ и складу позднѣйшаго богослужебнаго порядка. Наконецъ, и самый способъ происхожденія перво-христіанскихъ пѣснопѣній не благопріятствовалъ ихъ записи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сохраненію. Они выходили не отъ лицъ, облеченныхъ на это полномочіемъ, не проходили, выражаясь по-теперешнему, цензуры, но были дѣломъ личнаго вдохновенія и свободнымъ выраженіемъ религіознаго чувства первыхъ вѣрующихъ. Они слагались не для цѣлей литургическихъ, а подъ вліяніемъ свободнаго воодушевленія. Какъ проповѣдывать тогда имѣлъ право каждый, обладавшій даромъ назиданія и почувствовавшій силу призванія, такъ и слагать пѣсни духовныя не было ни у кого отнято. А потому и опредѣлить имя автора во многихъ случаяхъ было невозможно. Кто былъ ихъ составителемъ, это—вопросъ, столько же не приложимый и не историческій въ отношеніи многихъ изъ нихъ, какъ и вопросъ о составителѣ той или другой народной пѣсни, того или другого поэтическаго сказанія. Намъ извѣстно, что мученики, идя на страданія, пѣли гимны во славу Бога и съ молитвою на устахъ умирали за Христа; мы знаемъ, что во время трапезъ любви много такихъ импровизированныхъ пѣсенъ выходило изъ устъ присутствовавшихъ; но ни одной изъ нихъ не дошло до насъ съ явными признаками своего происхожденія, ни одна изъ нихъ не сохранилась съ име-

немъ ея автора, а дошли изъ древнѣйшихъ опытовъ этого рода только тѣ пѣснопѣнія, которыя заняли опредѣленное мѣсто въ составѣ дневного богослуженія и были пріурочены къ утреннимъ и вечернимъ собраніямъ для молитвы.

Но впрочемъ и по оставшимся немногимъ памятникамъ перво-христіанской лирики можно будетъ составить себѣ приблизительное понятіе объ ея характерѣ и о томъ, какое широкое приложеніе суждено ей было получить въ церковной практикѣ. Перечислимъ произведенія болѣе извѣстныхъ церковныхъ писателей за этотъ древнѣйшій періодъ ея исторіи. О дѣятельности нѣкоторыхъ изъ нихъ исторія сохранила лишь отрывочныя свѣдѣнія, но отъ нѣкоторыхъ другихъ мы имѣемъ и образчики ихъ произведеній. Въ ряду этихъ послѣднихъ первое мѣсто должно принадлежать Клименту Александрійскому, съ именемъ котораго извѣстна пѣснь въ честь Спасителя Христа, *Ὕμνος τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ*, сочиненная имъ, вѣроятно, около 190 года. Свое сочиненіе: *Παιδαγωγός*, Наставникъ, онъ заключаетъ слѣдующими словами: „такъ какъ Наставникъ (подъ Которымъ разумѣется Христосъ) ввелъ насъ въ церковь (*εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἡμᾶς καταστήσας*), предложивъ намъ Свое учительное и наставительное слово, то будетъ прилично и намъ воздать Ему дань справедливой благодарности благодарною пѣснію“. За этими словами слѣдуетъ гимнъ. Онъ изложенъ въ древне-греческой стихотворной формѣ, во вкусѣ такъ называемыхъ орфическихъ пѣсней и раздѣляется на нѣсколько строфъ, заключающихъ цѣлый рядъ образовъ и отношеній ко Христу. Гимнъ этотъ много разъ былъ издаваемъ и въ подлинникѣ и въ многочисленныхъ переводахъ или, лучше сказать, подстрочныхъ переложеніяхъ. Если послѣднія и не удовлетворяютъ требованіямъ изящной рѣчи и современнаго языка, а пожалуй и вкуса, все же имъ должно отдать предпочтеніе передъ свободными варіаціями на тему Климентова гимна, въ которыхъ не можетъ быть и рѣчи о міровоззрѣніи и духѣ этого оригинальнаго памятника древне-христіанской лирики. Самый лучшій переводъ этого гимна будетъ его комментарій, а изложенный въ видѣ подстрочнаго переложенія онъ оставляетъ впечатлѣніе такой оригинальной конструкціи и такихъ своеобразныхъ представленій, къ которымъ не привыкли ни наше ухо, ни нашъ обычный образъ пониманія. Впро-

чемъ постараюсь передать его по возможности ближе къ подлиннику. Гимнъ состоитъ большею частію изъ обращеній ко Христу въ видѣ воззваній и въ немъ преобладаетъ восклицательная форма въ видѣ звательнаго падежа.

Узда необъѣзженныхъ жеребятъ (укротитель невыученныхъ коней),
Крыло птицъ, летающихъ прямою стезей,
Надежное кормило дѣтей (*νηπίων*, но другіе читаютъ: *νηῶν*—кораблей),
Пастырь царскихъ агнцевъ,
Собери Твоихъ невинныхъ дѣтей
Святославить и неложно (искренно) воспѣвать
Незлобивыми устами Тебя, вождя дѣтей, Христа!
Царь святыхъ, вседержительное Слово превышняго Отца,
Мудрости вождь, опора страждущихъ неизмѣнная,
Смертнаго рода Спаситель Іисусъ,
Пастырь, пахарь, кормило, узда,
Крыло небесное всесвятаго стада,
Ловецъ смертныхъ, спасаемыхъ
Изъ моря нечестія, непорочныхъ рыбъ,
Отъ волны вражеской для блаженной (сладкой) жизни уловляющій!
Шествуй, пастырь, передъ словесными овцами!
Шествуй, святый, царь невинныхъ дѣтей!
Стопы Христа есть путь къ небу.
Вѣчное Слово, нескончаемый вѣкъ,
Свѣтъ немерцающій, милости источникъ,
Правило добродѣтели, святая жизнь
Божіихъ пѣвцовъ, Христе Іисусе!
Млеко небесное, изъ сладкихъ сосцевъ
Дѣвы благодатной, мудрости Твоей, источенное,
Мы, малыя дѣти, нѣжными губами
Вскормленныя грудью духовной матери,
Дыханіемъ влажнымъ напоенныя,
Хвалы чистыя, гимны искренніе
Царю Христу въ награду святую
За жизни ученіе поемъ купно,
Поемъ просто Отрока Державнаго.

Мы, хоръ мира, дѣти Христовы,
Народъ разумный, воспоемъ вмѣстѣ Бога мира!

Въ подлинникѣ этотъ гимнъ написанъ ритмически и много теряетъ въ переводѣ оттого, что трудно передать поэтическую игру нѣкоторыхъ выраженій соотвѣтствующими имъ равносильными терминами. Пусть даже этотъ гимнъ и не принадлежитъ самому Клименту [1]) и, какъ утверждаютъ нѣкоторые, написанъ подъ вліяніемъ античной лирики и въ духѣ мистической теософіи гностиковъ,—это нисколько не мѣшаетъ признать его произведеніемъ очень древняго пера и оригинальнѣйшимъ памятникомъ древне-христіанской лирики. Свѣжесть чувства, которою дышитъ въ цѣломъ этотъ гимнъ, это торжественное одушевленіе, которымъ проникнуто все его содержаніе, эти ссылки на дѣтство и юность, какъ нельзя лучше, соотвѣтствуютъ первымъ временамъ христіанской общины, которая, хотя родилась только вчера, но уже обладала крѣпостью духовно-нравственныхъ силъ, тою энергіею вѣры, передъ которою безсильны были злоба и преслѣдованія враговъ христіанства. Далѣе, въ этомъ образчикѣ перво-христіанской лирики мы видимъ ту же систему образовъ и формъ, съ которыми познакомились еще прежде, говоря о символическомъ языкѣ древне-христіанскаго искусства. Какъ тамъ любимымъ типомъ Христа служили символическія представленія пастыря, рыболова, такъ точно и въ этомъ гимнѣ Христосъ изображается пастыремъ духовнаго стада, ловцемъ рыбъ духовныхъ, извлекаемыхъ Имъ изъ пучины для жизни блаженной. Словомъ этотъ гимнъ можетъ служить изъяснительнымъ текстомъ для перво-христіанской символики Христа и живымъ комментаріемъ художественныхъ представленій въ катакомбномъ искусствѣ. Что касается содержанія этого гимна, то оно распадается на три части: въ первой содержится обращеніе ко Христу, какъ къ руководителю (педагогу) дѣтей, чтобы Онъ самъ собралъ ихъ на славословіе Себѣ; во второй—какъ къ пастырю и царю святыхъ, чтобы Онъ велъ и направлялъ къ благу Свое стадо; наконецъ,—какъ къ вѣчному Слову, указующему путь

---

[1]) О количествѣ гимновъ у Климента Александрійскаго см. у Harnack'a, 360.

къ небу. Все это заключается призывомъ пѣть и славословить Его, какъ Бога мира. Въ каждой изъ этихъ частей есть особое обращеніе и особая молитка или прошеніе. Наиболѣе трудными для пониманія являются первыя обращенія ко Христу, гдѣ Онъ называется уздою, крыломъ и кормиломъ, или рулемъ, по отношенію къ необузданнымъ конямъ, къ прямо, твердо летающимъ птицамъ и кораблю. Первыя два сравненія, по однимъ, взяты изъ Платонова Федра, гдѣ рѣчь идетъ о возничемъ, который управляетъ парою коней, изъ которыхъ одинъ, хорошей породы, слушается движеній правящаго, а другой, лѣнивый и непокорный, не слушается ни бича, ни понуканій. А крыло и перья у него же являются символомъ души, стремящейся къ небу. Но проще объяснить эти сравненія изъ собственныхъ представленій Климента, который нѣсколько разъ для представленія о человѣкѣ, еще не приведенномъ ко Христу, не утвержденномъ въ правой вѣрѣ и жизни, пользуется образомъ не обузданнаго коня. Обращеніе ко Христу, какъ къ рыболову, само собою понятно изъ символики рыбы по памятникамъ древне-христіанскаго искусства, а представленіе духовной пищи, которую даетъ Христосъ, какъ Слово, подъ именемъ питанія грудью, есть поэтическій образъ, очень извѣстный и въ данномъ случаѣ весьма удобный, такъ какъ дѣло идетъ о дѣтяхъ, руководимыхъ педагогомъ и нуждающихся въ самой легкой пищѣ. Названіе христіанъ *хоромъ мира* (χορὸς εἰρήνης) означаетъ собраніе для молитвы и славословія, такъ какъ еллинскій хоръ въ театрѣ именно былъ собраніемъ пѣвцовъ. Былъ или нѣтъ этотъ гимнъ въ церковномъ употребленіи, рѣшить трудно, такъ какъ не имѣемъ для того или другого рѣшенія никакихъ положительныхъ основаній въ древнихъ свидѣтельствахъ. Но, вѣроятно, это былъ одинъ изъ тѣхъ гимновъ, которыхъ, по словамъ Кая, пресвитера римскаго и современника Іустина Мученика, много было написано вѣрными въ видѣ псалмовъ и пѣсней, въ которыхъ богословски воспѣвается Слово Божіе—Христосъ (Euseb. V, c. 28).

Непотъ, епископъ Пентапольскій, по словамъ Діонисія Александрійскаго, былъ извѣстенъ какъ своею любовью къ Писанію, такъ и своими произведеніями по части церковной лирики, которыя Діонисій называетъ псалмопѣніемъ (ψαλμῳδία),

и которыми утѣшались современные ему христіане (Euseb. VII, 24).

Аѳиногенъ, еписк. Севастійскій, по словамъ Василія Вел., отправляясь на мученическую смерть, произнесъ какую то пѣснь, въ которой воспѣлъ божество св. Духа. Но эта пѣснь не дошла до насъ, и нѣтъ основаній видѣть ее въ теперешнемъ гимнѣ: „Свѣте тихій“. Въ нѣкоторыхъ спискахъ она называется произведеніемъ мученика Аѳиногена, въ другихъ—патр. Софронія (во многихъ надписывается: *Ὕμνος τοῦ λυχνικοῦ*). Но ни то, ни другое обозначеніе не можетъ быть названо исторически-вѣрнымъ, и что касается до усвоенія ея св. муч. Аѳиногену, то это заключеніе произошло изъ невѣрно понятыхъ словъ Василія Вел., въ которыхъ идетъ у него рѣчь о пѣсни: „Свѣте тихій“. Весьма вѣроятно, что она уже употреблялась въ его время на вечернемъ богослуженіи, и къ ней относятся слѣдующія слова изъ его трактата о св. Духѣ. „Отцы наши“, писалъ Василій Вел., „не хотѣли въ молчаніи принимать благодать вечерняго свѣта, но тотчасъ, какъ онъ наступалъ, приносили благодареніе. Хотя мы не можемъ утвердительно сказать, кто былъ творцомъ этихъ изреченій (*ῥημάτων*; можно перевести: молитвъ, пѣснопѣній, возглашеній) свѣтильничнаго благодаренія, впрочемъ народъ повторяетъ древній голосъ, и никому не представлялось еще, что хулу произносятъ, когда говорятъ: поемъ Отца, Сына и св. Духа“. Можетъ быть, эти слова взяты изъ какой-нибудь другой неизвѣстной намъ пѣсни, но буквальное совпаденіе ихъ съ словами вечерняго гимна: „Свѣте тихій“ заставляютъ относить ихъ къ послѣднему. Затѣмъ Василій Вел. говоритъ о гимнѣ Аѳиногена Мученика, въ которомъ заключается ученіе о св. Духѣ, и такимъ образомъ выдѣляетъ послѣдній изъ того, что говорилъ о славословіи пресвятой Троицы во время вечерней службы. Вотъ собственныя слова его: „Если бы кто зналъ и пѣснь (*ὕμνον*) Аѳиногена, которую онъ, поспѣшая уже къ высшему дѣйствію, какое совершается чрезъ огнь (мученикъ былъ сожженъ на кострѣ), оставилъ присутствовавшимъ, какъ сладкое (предсмертное) привѣтствіе (завѣщаніе), тому было бы извѣстно, какую мысль имѣли и мученики о св. Духѣ“. Нельзя безъ натяжки сближать или отождествлять эти два отдѣльныя мѣста въ сочиненіи Василія Вел. и относить послѣднее къ пѣсни: „Свѣте тихій“.—На чемъ

основывается мнѣніе о происхожденіи этой пѣсни отъ св. Софронія Іерусалимскаго, трудно сказать опредѣленно, но съ этимъ надписаніемъ она читается въ нѣкоторыхъ греческихъ служебныхъ книгахъ. Во всякомъ случаѣ она ранѣе Софронія, такъ какъ читается уже въ древнѣйшемъ, Александрійскомъ кодексѣ Библіи (IV стол., т.-е. близко ко времени муч. Аѳиногена) и упоминается названнымъ патріархомъ въ описаніи вечерни, которую онъ и его спутникъ, авва Іоаннъ, слушали въ одномъ Синайскомъ монастырькѣ. Не это ли извѣстіе было причиною мнимаго авторства св. Софронія, и не былъ ли разсказчикъ по недоразумѣнію переименованъ въ составителя? Несомнѣнно только, что вечерній гимнъ: „Свѣте тихій“, доселѣ у насъ употребляемый, слѣдуетъ отнести къ древнѣйшимъ церковнымъ пѣснопѣніямъ. Помимо свидѣтельства Василія Великаго за это же говорятъ его содержаніе и тонъ. Возможно допустить не лишенное правдоподобія предположеніе, что этотъ гимнъ получилъ свое начало и отчасти содержаніе примѣнительно къ обычаю древнихъ грековъ, которые (по словамъ Варрона), при внесеніи первой зажженной свѣчи въ комнату, привѣтствовали появленіе ея словами: *Φως ἀγαθόν*, добрый свѣтъ (или какъ итальянцы при подобномъ же случаѣ говорятъ: Felicissima sera!). Христіане слегка измѣнили эту условную житейскую поговорку и, возсылая благодарность при наступленіи вечерняго свѣта, начинали при этомъ свой гимнь словами: *Φῶς ἱλαρόν*, возводя такимъ образомъ мысль отъ свѣта вещественнаго къ духовному божественному Свѣту, воплотившемуся Слову Божію. Независимо отъ своей глубокой, перво-христіанской древности это пѣснопѣніе помогаетъ изслѣдователю возстановить нѣкоторыя подробности вечерней службы и ея положеніе въ составѣ дневныхъ часовъ.

Одновременно съ этими произведеніями церковной лирики, выходившими изъ среды православной, появлялось множество гимновъ среди еретическихъ сектъ, употребленіе которыхъ, не ограничиваясь предѣлами той или другой инославной партіи, нерѣдко пропагандировалось и въ православномъ обществѣ. Мы находимъ нужнымъ отмѣтить и эту отрасль еретической гимнографіи, какъ потому, что она широко была развита и весьма соперничала съ гимническими произведеніями православной церкви, такъ еще болѣе по ея

вліянію на эту послѣднюю и по тому воздѣйствію, какое она оказала на судьбу и ходъ гимнографіи вообще. Оригенъ сохранилъ нѣсколько строфъ одной орфической пѣсни, прерываемыхъ (послѣ каждой строфы) восклицаніемъ или припѣвомъ: *Η χάρις συνέστω μοι καὶ Πάτερ συνέστω*, Gratia mecum sit, ita Pater mecum sit (Contr. Cels. VI, 31). Въ Философуменахъ есть нѣсколько подобныхъ же стиховъ, приписываемыхъ наассенамъ. Климентъ Александрійскій и Тертулліанъ говорятъ о псалмахъ Валентина, о заговорахъ Марка. Извѣстны, наконецъ, по имени или въ отрывкахъ, гимны Василида, Вардесана, Гармонія и другихъ. Въ нихъ подъ заманчивою мистическою формою пропагандируются обыкновенно туманныя религіозныя теоріи гностиковъ. Но, всматриваясь ближе въ ихъ смыслъ и конструкцію, невольно примѣчаешь общія черты сходства между ними и приведеннымъ нами гимномъ Климента Александрійскаго [1]). Представители различныхъ сектъ и ученій очень рано поняли, какая сила лежитъ въ этомъ родѣ народно-литургическихъ произведеній, и какое могучее средство представляютъ они для вліянія на массу. Оттого они не только составляли, но и старались, какъ можно далѣе, распространять свои гимны. Какъ видно, церковь тогда же старалась оградить свои права отъ вторженія этихъ чуждыхъ элементовъ и ограничить извѣстными условіями принятіе въ свою практику тѣхъ или другихъ пѣснопѣній. Слѣдующій фактъ выставляетъ на видъ это положеніе дѣла. Въ половинѣ III вѣка Павелъ Самосатскій отмѣнилъ употребленіе въ церквахъ своего округа пѣсни (*ψαλμῶν*) въ славу I. Христа, ссылаясь на то, что онѣ имѣютъ недавнее происхожденіе и составлены людьми некомпетентными, а взамѣнъ ихъ назначилъ пѣть панегирики самому себѣ (Euseb. V, 30). Большая часть изслѣдователей объясняютъ поступокъ Павла Самосатскаго желаніемъ его устранить изъ богослужебной практики гимны православнаго содержанія и ввести въ употребленіе новые съ цѣлію пропагандировать свое ученіе. Нельзя не признать справедливости такого объясненія и не

[1]) Приведемъ выдержку изъ одного орфическаго гимна: „Привѣтствую единообразнаго (*μονότροπον*) царя, узы невѣдѣнія, непредвидѣнное забвеніе, первосилу, хранимую Духомъ промысла и мудростію, и отсюда выхожу чистымъ, дѣлаясь участникомъ свѣта Сына и Отца. Да будетъ благодать со мною, да будетъ и Отецъ!“ (См. выше).

отнестись съ недовѣріемъ къ мотиву, выставляемому Евсевіемъ: составлять панегирики и вводить ихъ въ церковное употребленіе—это во всякомъ случаѣ составляетъ явленіе невозможное. Въ разсказѣ Евсевія слѣдуетъ, напротивъ, обратить вниманіе на тотъ предлогъ, которымъ хотѣлъ воспользоваться Самосатскій для того, чтобы дать ходъ своимъ произведеніямъ. Такимъ предлогомъ онъ поставилъ мнимую или дѣйствительную новизну неугодныхъ ему гимновъ и вотъ на этомъ то основаніи наложилъ на нихъ свое veto. Въ недавности, новости ихъ происхожденія заключалось что-то опасное, къ чему относились съ недовѣріемъ. Въ его правахъ, какъ епископа, лежало оправданіе его образа дѣйствій, а это показываетъ, что церковная власть въ то время уже разборчиво относилась къ произведеніямъ церковной гимнографіи и допускала только образцы, одобренные и выдержавшіе пробу времени въ практикѣ церкви. Вѣроятно, къ этой мѣрѣ вынуждена была прибѣгнуть церковная дисциплина въ виду злоупотребленій сектантскаго пера и попытокъ еретической пропаганды. О строгости и условіяхъ этой цензуры мы не имѣемъ впрочемъ дальнѣйшихъ свѣдѣній изъ практики церковной трехъ первыхъ вѣковъ, но въ IV и слѣдующихъ вѣкахъ этотъ принципъ уже вошелъ въ полную силу и нашелъ себѣ мѣсто въ церковномъ законодательствѣ. Подтвержденіемъ можетъ служить 59 прав. Лаодикійскаго собора, которое запрещаетъ употреблять въ церкви самостоятельные псалмы и апокрифическія книги. Что подъ именемъ самосоставленныхъ (*ἰδιωτικοί ψαλμοι*) псалмовъ слѣдуетъ разумѣть псалмы, гимны и вообще пѣснопѣнія, вышедшіе изъ-подъ пера частныхъ лицъ и не введенные въ обще-церковное употребленіе, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія; но, весьма вѣроятно, подъ этою же рубрикою недозволенныхъ гимнографическихъ опытовъ разумѣлись и произведенія еретическаго пера съ оттѣнками мірского непризнаннаго ученія. Это недовѣріе церковной власти къ личной иниціативѣ въ дѣлѣ гимнографіи должно было отразиться неблагопріятнымъ образомъ на самомъ ея развитіи, сузить ея границы и отвлечь отъ этихъ занятій тѣ силы, которыя съ пользою могли бы посвятить себя этому дѣлу [1]).

[1]) Объ отношеніи церк. власти къ гимнамъ и ограниченіи ихъ употребленія см одно изъ прав. Толедск. соб.; см. у Martene: De ritibus.

Для знакомства съ подлинными произведеніями древнехристіанской гимнографіи, имѣвшими положительное литургическое назначеніе и употребленіе, важнымъ источникомъ служатъ Апостольскія Постановленія. Въ этомъ сборникѣ канонико-литургическихъ и нравоучительныхъ постановленій древней церкви, вмѣстѣ съ порядкомъ дневныхъ службъ и послѣдованій на разные случаи, помѣщено между прочимъ нѣсколько молитвъ и пѣснопѣній, употреблявшихся при богослуженіи. Изъ послѣднихъ читаются здѣсь: утренній гимнъ или великое славословіе (ὕμνος ἑωθινός, προσευχὴ ἑωθινή)—„Слава въ вышнихъ Богу", оканчивающееся словами: „яко Ты еси единъ святъ, Ты еси единъ Господь Іисусъ Христосъ во славу Бога Отца, аминь", гимнъ вечерній (ὕμνος ἑσπερινός)—„Тебѣ подобаетъ хвала, Тебѣ подобаетъ пѣніе" и „Нынѣ отпущаеши"—пѣснь Симеона.

Мы знаемъ утренній гимнъ во множествѣ списковъ, изъ которыхъ древнѣйшими нужно считать его изложенія въ Апостольскихъ Постановленіяхъ, въ Александрійскомъ кодексѣ Библіи, гдѣ онъ помѣщенъ въ концѣ псалмовъ (IV—V вѣка), и въ переводѣ у Иларія Пуатьесскаго, западнаго писателя V вѣка, имѣвшаго близкія церковныя сношенія съ востокомъ и распространявшаго на западѣ въ переводѣ произведенія греческой гимнографіи. Златоустъ упоминаетъ о немъ, какъ объ утренней пѣсни. Всѣ эти списки передаютъ великое славословіе весьма близко къ теперешнему его изложенію въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ и отличаются разностями въ словахъ. Болѣе отличій представляетъ текстъ Постановленій, въ которыхъ этотъ гимнъ обращенъ къ лицу Бога Отца, а Сынъ Божій представляется въ чертахъ подчиненнаго Ему существа согласно съ полуаріанскою терминологіей и съ догматикою монархіанъ. Напримѣръ, „...кланяемтися ради великаго архіерея (т.-е. Христа) Тебѣ, сущему Богу, единому нерожденному, единому неприступному, великія ради славы Твоея". Вмѣсто: „Господи, Сыне единородный, Іисусе Христе, и святый Душе, Господи Боже, Агнче Божій, Сыне Отечь..., вземляй грѣхи міра"... читается: „Господи Боже, Отче Христа, непорочнаго Агнца, вземлющаго грѣхи міра". Вмѣсто: „сѣдяй одесную Отца", согласно съ обращеніемъ этой пѣсни къ Богу Отцу, читается: „сѣдяй на херувимѣхъ". Такимъ образомъ въ Постановленіяхъ Апо-

стольскихъ великое славословіе читается гораздо короче нашего и доброй половины его недостаетъ; только въ Александрійскомъ кодексѣ записано его продолженіе, начинающееся словами: „на всякъ день благословлю тя“, и оканчивающееся словами: „Благословенъ еси, Господи Боже отецъ нашихъ, и хвально и прославлено имя Твое во вѣки, аминь“. Окончаніе этого гимна, очень близкое къ теперешнему, читается и въ кодексѣ Александрійскомъ.

Далѣе въ Апостольскихъ Постановленіяхъ записанъ вечерній гимнъ, который я приведу буквально, такъ какъ ему теперь не соотвѣтствуетъ вполнѣ ни одна изъ вечернихъ пѣсней:

„Хвалите, раби, Господа! Хвалите имя Господне!
Хвалимъ Тя, воспѣваемъ Тя, благословимъ Тя
Великія ради славы Твоея.
Тебѣ подобаетъ хвала, Тебѣ подобаетъ пѣснь (ὕμνος),
Тебѣ слава подобаетъ Богу и Отцу чрезъ Сына въ
Духѣ всесвятомъ во вѣки вѣковъ, аминь“.

Затѣмъ читается пѣснь праведнаго Симеона: „Нынѣ отпущаеши“, очевидно исполнявшаяся при окончаніи вечерни. Кромѣ того нѣкоторыя изъ молитвъ, записанныхъ въ Апостольскихъ Постановленіяхъ, по своему литургическому содержанію и изложенію, были весьма удобны для употребленія въ качествѣ пѣснопѣній и могутъ быть отнесены къ области перво-христіанской гимнографіи. Не говоримъ о томъ, что въ Апостольскихъ Постановленіяхъ“ находятъ указаніе на употребленіе церковныхъ пѣсней во время богослуженія, что само собою говоритъ за ихъ дѣйствительное существованіе, какъ матеріала литургическаго.

Изъ содержанія и состава этихъ древнѣйшихъ образцовъ литургическаго пѣснопѣнія можно вывести то заключеніе, что они имѣютъ ближайшее отношеніе къ еврейскому псалмопѣнію и заимствуютъ отсюда цѣлые стихи и самую просодическую конструкцію. Выборъ подходящаго матеріала и составленіе на его основѣ собственно-христіанскихъ пѣснопѣній—вотъ въ чемъ выразилась гимнографическая дѣятельность древнѣйшей церкви въ ея приложеніи къ богослуженію. Это направленіе и составляетъ ближайшую причину, почему эти гимны не отдѣлялись отъ псалмовъ и въ самыхъ

записяхъ. Такъ вечерній и утренній гимны въ Александрійскомъ кодексѣ Библіи помѣщены, какъ прибавленіе къ Псалтири, слѣдуютъ непосредственно за 150 псалмомъ, и уже за ними идетъ книга Іова, т. е. продолжается обыкновенный порядокъ библейскихъ книгъ.

Другой отдѣлъ церковной лирики, образцомъ котораго служатъ гимнъ Климента Александрійскаго, пѣснь: „Свѣте тихій“, пѣснь дѣвъ въ произведеніи Меѳодія Патарскаго: „Пиръ дѣвъ“ и гимнографическіе опыты еретиковъ, представляетъ новое, параллельное христіанской гимнографіи, направленіе, которое беретъ своимъ источникомъ произведенія греческой лирики и прокладываетъ путь разнообразнымъ формамъ церковнаго пѣснопѣнія, о которыхъ рѣчь у насъ будетъ впереди. Эти послѣднія являются въ связи съ музыкальнымъ исполненіемъ по ладамъ, или модусамъ, и тропамъ еллинской музыки, съ соблюденіемъ стихометрическихъ правилъ. Сильный толчокъ ихъ развитію былъ данъ гимнографіей еретиковъ. Между этими двумя направленіями завязывается борьба, и каждое изъ нихъ находитъ себѣ сторонниковъ. Строгія монашескія общины стоятъ на почвѣ древняго псалмопѣнія, мірскія церкви съ ихъ особыми задачами относительно эстетическаго воспитанія разрабатываютъ другую его сторону, и въ концѣ концовъ борьба разрѣшается въ пользу этого послѣдняго рода лирики. Представителями ея, начиная съ IV в., служитъ довольно большое количество церковныхъ писателей, извѣстныхъ по именамъ, но еще болѣе анонимныхъ гимнографовъ, и множество произведеній церковной гимнографіи въ разныхъ формахъ и подъ разными названіями.

Чтобы не потеряться въ этой массѣ именъ и формъ, мы не будемъ слѣдить за движеніемъ церковной лирики изъ столѣтія въ столѣтіе, по порядку пѣснописцевъ, и перечислять, что сдѣлано тѣмъ или другимъ, но разсмотримъ гимнографическій матеріалъ въ его главныхъ типичныхъ формахъ и объяснимъ происхожденіе и значеніе болѣе извѣстныхъ видовъ церковной лирики. При этомъ, само собою понятно, должны будутъ выступить и главные дѣятели на поприщѣ церковнаго или, говоря строже, богослужебнаго пѣснопѣнія. Это обозрѣніе облегчится еще больше, если мы предпошлемъ ему нѣсколько необходимыхъ руководительныхъ замѣчаній

о первоначальномъ типѣ церковной гимнографіи и о томъ общемъ законѣ, который легъ въ основу ея разнообразныхъ формъ.

II.

Основныя формы церковныхъ пѣснопѣній и ихъ происхожденіе. Тропари. Пѣснотворческая дѣятельность Романа Сладкопѣвца. Кондаки и икосы; ихъ древнѣйшій видъ и позднѣйшая судьба. Стихиры, ипакои. Канонъ, какъ наиболѣе полная и законченная гимнографическая форма; отношеніе между ирмосами, или пѣснями канона, и тропарями. Гимнографы—писатели каноновъ: Іоаннъ Дамаскинъ, Косьма Майюмскій, студиты, писатели Малой Греціи. Акаѳистъ. Сборники церковныхъ пѣснопѣній: стихирари, кондакари, минеи, октоихъ и др. Гимнографическая дѣятельность свѣтскихъ лицъ и придворная византійская гимнографія. Гимнографія восточной церкви въ XI—XIV вв.; ея недостатки и общія причины ея упадка.

Мы сказали, что псалмопѣніе составляло главную и преобладающую часть въ строѣ перво-христіанской службы, псалмы произносили по стихамъ или всѣ присутствующіе заразъ или поперемѣнно, одна сторона за другою, по стиху, или, наконецъ, такимъ образомъ: пѣвецъ произносилъ начало стиха, а присутствующіе доканчивали его остальную часть и исполняли такимъ образомъ цѣлый псаломъ. Иногда же такимъ припѣвомъ служилъ какой-нибудь условно принятый стишокъ изъ самаго псалма, напримѣръ: „яко въ вѣкъ милость Его“, аллилуіа, славословіе. Этотъ родъ пѣнія на техническомъ языкѣ, какъ выше было уже замѣчено, обозначался словомъ: *ὑπακούειν*, *ὑπηχεῖν* (подслушивать, подпѣвать) и имѣлъ сильное вліяніе на возникновеніе и дальнѣйшую разработку гимнографіи. Этотъ припѣвъ, или ипакойный стишокъ, иногда составляли свободно, сочиняли, выражаясь по-теперешнему. Онъ-то и послужилъ исходною точкою для цѣлаго ряда гимнографическихъ формъ, извѣстныхъ подъ именемъ: тропаря, кондака, ипакои, стихиры, антифоновъ, и затѣмъ выработался въ болѣе сложную форму канона. Основою техническаго построенія всѣхъ этихъ родовъ пѣснопѣнія служитъ чередованіе ихъ съ извѣстными строфами, или отдѣленіями, изъ псалмовъ и другихъ библейскихъ пѣсней. Сначала эти строфы являлись какъ дополнительная часть, какъ придатокъ къ псалмопѣнію, но потомъ выдѣли-

лись въ качествѣ самостоятельныхъ частей, расширились въ объемѣ и получили самостоятельное значеніе, оттѣснивъ на задній планъ псалмопѣніе, къ которому первоначально относились. Но даже и теперь, несмотря на измѣнившійся строй службы, это первоначальное отношеніе даетъ себя чувствовать въ названіяхъ, съ которыми остались эти пѣсни въ церковномъ употребленіи, и въ той тѣсной связи, которую и до сихъ поръ нѣкоторые тропари и стихиры продолжаютъ сохранять съ извѣстными отдѣленіями и стихами изъ псалмовъ. Другимъ характернымъ признакомъ этихъ произведеній служитъ ихъ исполненіе по извѣстному напѣву, отличному отъ стихословія или мѣрнаго произношенія псалтири, примѣнительно къ образцамъ античной музыки. Эта сторона дѣла, конечно, не могла обнаружиться сразу и вездѣ, какъ черта необходимая: на первыхъ порахъ ипакойные стихи исполнялись, разумѣется, по напѣву самой псалтири, но при дальнѣйшемъ развитіи они отдѣлились отъ псалтирнаго напѣва и усвоили мелодію тропарную, по образцу ладовъ или троповъ еллинской музыки. Эти-то двѣ черты и служатъ основаніемъ для классификаціи церковныхъ пѣснопѣній и для объясненія тѣхъ названій, съ которыми они являются въ древнѣйшихъ историческихъ извѣстіяхъ и въ позднѣйшихъ богослужебныхъ книгахъ. Но такъ какъ техническій языкъ, древне-греческій и перво-христіанскій, былъ въ средніе вѣка на половину забытъ и получилъ мѣстно-обрядовую византійскую окраску, то и самыя эти названія сдѣлались уже мало понятными, а нѣкоторыя получили совершенно неправильное объясненіе у средне-вѣковыхъ литургистовъ, и этимъ дѣло еще болѣе затемнилось. Попытаемся возстановить смыслъ этой древне-христіанской терминологіи и дать понятіе о происхожденіи и первоначальномъ строѣ пѣснопѣній, вошедшихъ въ наши богослужебныя книги подъ этими древними техническими названіями.

Въ исторіи Ѳеодора Чтеца и у Кедрина, подъ 464 годомъ, упоминается объ Анѳимѣ и Тимоклѣ, которые называются составителями тропарей (*οἱ τῶν τροπαρίων ποηταί*) [1]). Точно

---

[1]) Извѣстно, что они жили во времена Халкидонскаго собора, но кто они были и какіе именно тропари составили, и что это былъ за родъ церковныхъ пѣснопѣній,—названные нами историки не объясняютъ.

также объ Юстиніанѣ говоритъ Прокопій, что онъ составилъ пѣснь: „Единородный Сыне“, которая называется также тропаремъ. Вотъ первые творцы тропарей; но что это за родъ пѣснопѣній? что значитъ самое это названіе? Изъ пѣсни: „Единородный Сыне“ никакого заключенія объ особой конструкціи этого рода гимновъ вывести нельзя: подобныхъ коротенькихъ строфъ лирическаго содержанія есть очень много въ стихирахъ, въ пѣсняхъ канона и другихъ родахъ гимнографіи. Извѣстны еще тропари препод. Авксентія, основателя одного монастыря близъ Халкидона (VI вѣка) [1]). Эти тропари представляютъ рядъ краткихъ пѣсней, заканчивающихся припѣвомъ. Отсюда можно сдѣлать то заключеніе, что эти пѣсни исполнялись двумя сторонами, изъ которыхъ одна произносила текстъ, а другая припѣвъ. Теперь тропарями называются краткія пѣснопѣнія въ честь празднуемаго событія или святого (*ἀπολυτίκιον*) и пѣсни канона, слѣдующія за ирмосомъ. Болѣе данныхъ для заключенія даетъ самое названіе „тропарь“. *Τροπάριον* есть уменьшительная форма отъ *τρόπος*, которое на техническомъ музыкальномъ языкѣ древнихъ грековъ и позднѣйшихъ византійскихъ писателей означало то же, что *ἦχος* — гласъ, т. е. ладъ или строй пѣнія [2]). Позднѣйшее объясненіе Зонары приходитъ къ тому же выводу, но отправляется не отъ слова *τρόπος*, которое въ его время уже успѣло забыться и отойти въ область книжнаго языка, а отъ *τρέπω*—обращаю, и не отъ

[1]) Біографъ пр. Авксентія разсказываетъ, что къ нему толпами приходилъ народъ изъ Константинополя и его окрестностей для поученія и молитвы. Авксентій убѣждалъ своихъ слушателей не ходить въ театры и не слушать неприличныхъ для христіанъ языческихъ пѣсней, а самъ между тѣмъ вводилъ въ свои ночныя службы или бдѣнія тропари (*τροπάρια*) чрезвычайно пріятные и полезные, и заставлялъ исполнять ихъ болѣе простымъ и скромнымъ образомъ, подразумѣвается, чѣмъ по ладамъ тогдашней свѣтской музыки. Произнесши нѣсколько разъ первый тропарь, за нимъ послѣдовательно, подъ рядъ, по повелѣнію святого, пѣли второй, третій и т. д. Вотъ образчикъ этихъ тропарей, приводимыхъ въ его житіи: „Нищій и убогій хвалятъ Тебя, Господи: слава Отцу, слава Сыну, слава св. Духу, глаголавшему черезъ пророковъ. Воинства небесныя воспѣваютъ хвалу, и мы на землѣ хвалимъ Его: святъ, святъ, святъ Господь, полны небо и земля славы Твоей!“ или: „Творецъ всего! Ты сказалъ и мы живемъ, повелѣлъ и мы сотворены, положилъ предѣлъ и онъ не прейдетъ. Спаситель нашъ! Благодаримъ Тебя“, и др. под.

[2]) *Τρόπος*—образъ, способъ, манера, мѣра, музыкальный размѣръ.

тропарей вообще, а отъ тропарей канона, которые, по объясненію Вальсамона, называются тропарями отъ того, что *τρέπονται*, потому что обращаются, подчиняются, соразмѣряются въ пѣніи съ составомъ и мотивомъ основной мелодіи ирмоса. Объясненіе Паисія Лигарида, будто *τροπάριον* происходитъ отъ *τροπαῖον* и означаетъ торжественную пѣснь въ честь святого или праздника, вѣрно лишь въ томъ отношеніи, что отправляется отъ слова, имѣющаго одинъ корень съ объясняемымъ, но не захватываетъ сути дѣла. Названіе это служило признакомъ родовымъ и примѣнялось къ цѣлому обширному классу церковныхъ пѣсней, исполнявшихся пѣвчески, по образцу ладовъ классической музыки. Въ этомъ именно техническомъ значеніи слово *τροπάριον* встрѣчается въ разсказѣ о приключеніяхъ въ Александріи одного нитрійскаго монаха, впервые познакомившагося здѣсь, въ тамошнемъ соборномъ храмѣ, съ тропарями, которыхъ монахи горы Нитрійской не употребляли [1]). Это значеніе тро-

---

[1]) Молодой монахъ, ученикъ аввы Памвы, долженъ былъ прожить нѣсколько дней въ Александріи, куда прибылъ изъ своего монастыря по порученію настоятеля для продажи братскихъ рукодѣлій. Здѣсь онъ имѣлъ возможность бывать въ церкви св. Марка за богослуженіемъ. Видѣнное и слышанное имъ здѣсь показалось ему совершенною новостью въ сравненіи съ тѣмъ, какъ отправлялась служба въ монастырѣ, гдѣ онъ жилъ. Возвратившись въ послѣдній, онъ нашелъ псалмопѣніе стиховъ монотоннымъ, чтеніе утомительнымъ, хоръ однообразнымъ и усыпительнымъ. „Мы не поемъ ни тропарей, ни каноновъ, какъ это въ обычаѣ тамъ", говорилъ онъ. Авва скоро замѣтилъ перемѣну въ душѣ молодого инока и, когда узналъ о причинѣ ея, строго запретилъ своему послушнику ходить въ мірскіе храмы и отступать отъ принятаго древними отцами богослужебнаго чина. „Горе намъ, чадо", такъ говорилъ авва: „вотъ наступили дни, когда монахи оставятъ твердую пищу Духа и будутъ увлекаться голосами и искусственнымъ пѣніемъ. Когда мы предстоимъ предъ Богомъ, то должны стоять предъ Нимъ съ глубокимъ умиленіемъ, а не надмеваться. Монахи не для того вышли въ пустыню, чтобы распѣвать мелодическія пѣсни, соблюдать музыкальные размѣры и напѣвы, разводить руками и топать ногами". Въ объясненіе этого замѣчанія аввы Памвы нужно припомнить, что у древнихъ грековъ регентъ въ хорѣ дирижировалъ различными движеніями правой руки, сжимая пальцы, поднимая и опуская руки. Регентъ обыкновенно становился на возвышеніи среди поющихъ въ виду цѣлаго оркестра, а потому назывался *μεσοχόρος*, *κορυφαῖος*. Онъ давалъ тактъ иногда ногами и, чтобы звукъ его ритмическихъ ударовъ доносился явственнѣе, имѣлъ иногда желѣзные каблуки и подошвы. Этотъ разсказъ, котораго простота уже ручается за историческую вѣрность, по-

паря было болѣе или менѣе удачно поставлено на видъ и выяснено западными литургистами-писателями, но никто изъ нихъ не пошелъ въ этомъ отношеніи далѣе кардинала Питры, который призналъ тропарь исходною точкою всей церковной гимнографіи и отъ нея повелъ исторію послѣдней. Весьма

казываетъ, что въ Александріи внѣшній ходъ богослуженія отличался болѣе живымъ и драматическимъ характеромъ, чѣмъ служба египетскихъ монаховъ того же времени. Пѣніе здѣсь отличалось большею музыкальностію и обработкою. Строгость древняго чина ослаблялась все больше и больше по мѣрѣ того, какъ церковь становилась лицомъ къ лицу съ воззрѣніями и требованіями общества, воспитаннаго подъ вліяніемъ языческаго культа.—Еще примѣръ подобнаго же свойства. Когда персы въ V в. опустошили Каппадокію, авва Павелъ бѣжалъ сначала въ Константинополь, потомъ въ Александрію и, наконецъ, нашелъ себѣ убѣжище у нитрійскихъ иноковъ въ келліи одного стараго анахорета. По прошествіи нѣкотораго времени авва приходитъ къ настоятелю монастыря и говоритъ ему, что не можетъ жить въ одной келліи съ своимъ прежнимъ собратомъ. На вопросъ настоятеля о причинѣ такого заявленія, каппадокійскій инокъ отвѣчалъ, что авва, съ которымъ онъ до сихъ поръ жилъ, слѣдуетъ какимъ-то особеннымъ правиламъ касательно монастырской жизни и пѣнія псалмовъ. Что особенно нестерпимо, жаловался авва Павелъ, такъ это то, что онъ запрещаетъ пѣніе каноновъ и тропарей, что составляетъ общепринятый обычай. „Братъ, отвѣчалъ ему игуменъ, возвратись въ твою келью и живи со старцемъ, если хочешь спасенія души своей“, и затѣмъ объяснилъ ему причину той сухости и ригоризма, которые не нравились новоприбывшему иноку въ практикѣ стараго анахорета. Это объясненіе и имѣетъ для насъ особенный смыслъ. Что касается до пѣнія тропарей и каноновъ и до распѣвовъ по гласамъ (ἤχους μελίζειν), т. е. до употребленія музыкальныхъ модуляцій при исполненіи гимновъ, то они приличны лишь мірскимъ священникамъ и въ богослуженіи приходскомъ. Это хорошо для того, чтобы привлекать въ храмы народъ, но для монаховъ, которые живутъ вдали отъ мірскихъ волненій, подобное дѣло не только безполезно, но и прямо вредно. Ибо какъ рыбакъ на удочку и червя ловитъ рыбу, такъ и діаволъ приманкою тропарей и нѣжнаго пѣнія ввергаетъ монаха въ пропасть тщеславія, человѣческихъ мудрованій; влечетъ его къ удовольствію и даже прелюбодѣянію. По истиннѣ, заключаетъ свою рѣчь настоятель, монахъ, если желаетъ спастись, долженъ бѣжать всякихъ модуляцій въ пѣніи.—Отвлекаясь на время отъ монашескихъ воззрѣній и практики анахоретовъ, замѣтимъ, что этотъ ригоризмъ есть не что иное, какъ протестъ противъ нѣжныхъ драматическихъ свѣтскихъ мотивовъ, которые съ теченіемъ времени начали входить въ церковную практику, особенно въ церквахъ многолюдныхъ городовъ, гдѣ вкусъ и нравы населенія были воспитаны уже эстетически. Такъ образовалась служба мірская, отвѣчавшая этимъ послѣднимъ требованіямъ, и служба монастырская, отличавшаяся большею строгостію, сухая, монотонная, въ основѣ которой лежало псалмопѣніе.

вѣроятно, что тропарь вначалѣ явился лишь небольшимъ вводнымъ стишкомъ, оживлявшимъ монотонное чтеніе псалтири, затѣмъ перешелъ въ болѣе или менѣе округленную форму строфы (или куплета) и, наконецъ, принялъ видъ теперешняго тропаря въ канонѣ. Съ введеніемъ тропарей измѣнилось и самое антифонное пѣніе. Прежде припѣвами къ псалму служили стихи—самаго этого псалма или взятые изъ другихъ псалмовъ; теперь исполненіе псалмовъ начинаетъ дополняться особыми вводными стихами, пѣснями и строфами, которые чередуются съ основнымъ текстомъ и разнообразятъ его содержаніе. Древнѣйшій матеріалъ псалтири и часослова, въ видѣ псалмовъ и библейскихъ пѣсней, постепенно принимаетъ въ себя этотъ новый элементъ и вырабатывается въ антифоны, степенны, стихиры, каноны и другія гимнографическія формы, основанныя на законѣ чередованія двухъ сторонъ въ пѣніи.—По словамъ патр. Софронія, слѣдовательно, въ VII вѣкѣ, пѣніемъ псалмовъ начиналась каждая утренняя и вечерняя служба, соединяя съ ними пѣсни новой благодати, т. е. особыя христіанскія пѣснопѣнія, а тропарь: „Единородный Сыне“, по его же словамъ, служилъ припѣвомъ ко второму литургійному антифону. То же случилось съ тропарями и на западѣ. Тамъ, по распоряженію папы Адріана, было введено въ обычай къ псалмамъ, которыми начиналась литургія, или къ introitus, присоединять особыя пѣсни—cantica, которыя римляне называютъ праздничными гимнами, а франки тропами (Franci tropos appellant). Но, безъ сомнѣнія, названіе tropus, какъ общее и родовое, не исключало самой разнообразной номенклатуры ихъ на практикѣ [1]).

Въ V-мъ же вѣкѣ тропарь получилъ болѣе торжественную форму и новое названіе кондака подъ перомъ Романа Сладкопѣвца. Онъ былъ родомъ изъ Сирійскаго города Эмессы, въ Веритѣ былъ пѣвцомъ при тамошней церкви, а отсюда прибылъ въ Константинополь и служилъ при Влахернскомъ храмѣ. Синаксарь говоритъ, что, исправляя должность, онъ часто подвергался насмѣшкамъ своихъ сотоварищей за не-

---

[1]) Въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ тропарь часто называется ἀπολυτίκιον—„отпустительнымъ“, потому что имъ оканчивалась вечерня и народъ отпускался (ἀπολύω) изъ храма.

громкое и неумѣлое пѣніе. Въ навечеріе Рождества Христова, по окончаніи богослуженія, онъ палъ предъ иконою Богоматери, прося о помощи, и утомленный молитвою заснулъ. Тогда явилась ему Богоматерь, подала свитокъ и сообщила даръ пѣснопѣнія. „Творецъ кондаковъ—чудный Романъ", писалъ Маркъ Ефесскій, „получилъ сей даръ отъ Богородицы, явившейся ему во снѣ и подавшей свитокъ (*τόμον*) бумаги съ повелѣніемъ съѣсть; исполнивъ это, онъ тотчасъ всталъ (это было въ день Рождества), взошелъ на амвонъ и началъ пѣть: „Дѣва днесь". Послѣ того онъ составлялъ и другіе кондаки и икосы, которые и въ его время исполнялись въ церкви". Кондакъ имѣетъ особенное строеніе и получилъ свое названіе совершенно случайно. *Κοντάκιον* значитъ свитокъ, свертокъ исписаннаго иногда съ обѣихъ сторонъ пергамина, на которомъ писали между прочимъ молитвы и церковныя пѣснопѣнія, который, стоя на амвонѣ, развертывали и по которому читали или пѣли написанное. „Отъ того свитка (т. е. поданнаго Роману Богородицей) пѣсни его", замѣчаетъ Маркъ Ефесскій, „и называются кондаками. *Τόμος* означаетъ кондакъ". Впрочемъ кондакъ: „Дѣва днесь" составляетъ только отрывокъ или отдѣльную строфу изъ цѣлой поэмы св. Романа на день Р. Х. Въ цѣломъ своемъ составѣ она заключаетъ 24 строфы, тропаря или кондака,—какъ угодно назовите. Первый изъ нихъ стоитъ внѣ связи (технической) съ остальными 23-мя, расположенными акростихомъ, въ порядкѣ буквъ слѣдующаго стиха: *Τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ αἶνος*—смиреннаго Романа хвала. Эта начальная строфа, стоящая внѣ акростиха, есть именно кондакъ: „Дѣва днесь"; остальныя 23 примыкаютъ къ нему по своему содержанію и представляютъ религіозно-поэтическую картину, въ которой рисуется событіе рождества Христова. Эти 23 строфы называются икосами. Каждая изъ нихъ заканчивается общимъ всѣмъ имъ восклицаніемъ: „отроча младо—превѣчный Богъ", что даетъ кондакамъ Романа форму ипакойныхъ гимновъ и сближаетъ съ извѣстною поэмой Меѳодія Патарскаго: „Пиръ дѣвъ". Такимъ образомъ икосы имѣютъ самое тѣсное отношеніе къ основному кондаку, раскрываютъ его главную мысль и оканчиваются общимъ съ нимъ припѣвомъ. Только они излагаются въ болѣе полной и округленной формѣ. „Онъ же (т. е. св. Романъ)", писалъ

тотъ же Маркъ Ефесскій, „составилъ и икосы. Они вмѣстѣ съ кондаками пѣты были прежде въ однихъ прекрасныхъ тѣхъ покояхъ (οἴκοις), гдѣ священный мужъ имѣлъ обыкновеніе проводить ночи въ бдѣніи; отсюда-то и получили они такое названіе". Но объясненіе натянутое: вѣдь св. Романъ, конечно, пѣлъ тамъ же и кондаки; почему же они удержались съ этимъ техническимъ названіемъ. Мы замѣтимъ прежде всего, что въ полныхъ сборникахъ кондаковъ св. Романа, или кондакаряхъ, они всегда представляютъ цѣлый рядъ пѣсенъ или строфъ, написанныхъ на одну тему и заканчивающихся тѣмъ же припѣвомъ, что и кондакъ, стоящій во главѣ ихъ. Въ настоящее же время, когда техническая терминологія древне-греческой и византійской музыки и реторики уже совершенно забыты, и комментаторы не оставили на этотъ счетъ положительныхъ объясненій, добиться точнаго опредѣленія значенія слова οἶκος нѣтъ возможности и можно подойти къ нему только приблизительно. Οἶκος, какъ извѣстно, значитъ домъ. У сирійскихъ писателей словомъ Beth—домъ называется извѣстнаго размѣра строфа или гимнъ, построенный по метрической системѣ. Отсюда: domus natalis—значитъ пѣснь въ честь рождества Христова, domus lugentium—гимнъ плачевный или похоронный, а domum aedificare значитъ слагать или составлять пѣсни. Въ армянскихъ канонахъ (шараканъ, снаракноцъ, изд. Эминымъ) словомъ „тунъ", или по-русски „домъ", называются тропари канона.

Романъ Сладкопѣвецъ былъ чрезвычайно плодовитымъ писателемъ, и число его гимнографическихъ произведеній съ именемъ кондаковъ и икосовъ, по словамъ Василіева минологія, простиралось за тысячу; то же говоритъ и Агапій монахъ о числѣ составленныхъ имъ кондаковъ. (Въ Синод. кондакарѣ съ именемъ Романа 268, а общее число 425). Для знакомства съ кондаками и икосами Романа, съ ихъ техническою стороной весьма важнымъ пособіемъ служатъ древнѣйшіе сборники этихъ пѣснопѣній. Такъ въ Московской Синодальной библіотекѣ хранится греческій сборникъ кондаковъ XII—XIII столл., а въ Типографской библіотекѣ собраніе кондаковъ по мѣсяцеслову, подъ именемъ кондакаря, въ древнемъ славянскомъ переводѣ XI — XII в. По этимъ рукописямъ и можно составить болѣе раннее понятіе о древнѣйшемъ типѣ этихъ церковныхъ пѣсней и о

той судьбѣ, какую онѣ испытывали въ церковной практикѣ. Греческій кондакарь заключаетъ въ себѣ кондаки и икосы не одного Романа Сладкопѣвца, но и другихъ позднѣйшихъ гимнографовъ: Ѳеодора Студита, Косьмы Майюмскаго, Георгія и другихъ. Имена ихъ читаются въ акростихѣ или начальныхъ кондакарныхъ строфахъ. Кондаки и икосы расположены здѣсь по мѣсяцеслову и идутъ отъ сентября по конецъ августа, затѣмъ начинается второе ихъ отдѣленіе, расположенное по тріоди и начинающееся отъ недѣли мытаря и фарисея. Кондакарныя композиціи помѣщаются въ синодальномъ сборникѣ или въ полномъ видѣ по акростиху: *τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ ἔπος, αἶνος* или что-нибудь другое въ этомъ родѣ, или въ сокращенномъ видѣ, доходящемъ иногда до одной, двухъ и трехъ строфъ. Иногда акростихъ не выдерживается,—изъ него выпадаетъ большее или меньшее число строфъ. Очевидно, полное произведеніе разрознено и часть его утрачена. Вездѣ въ этомъ сборникѣ кондакарная пьеса начинается съ кондака, а за нимъ слѣдуетъ большее или меньшее число икосовъ съ повтореніемъ на концѣ каждаго изъ нихъ послѣднихъ словъ кондака. Эти конечныя слова служили припѣвомъ, который исполнялся хоромъ и замыкалъ собою единогласное исполненіе пѣвца или псалта. Такое сочетаніе кондаковъ въ одномъ составѣ представляетъ сложную гимническую форму, едва ли не самую раннюю изъ всѣхъ и во всякомъ случаѣ болѣе раннюю, чѣмъ теперешній канонъ. Древніе каноны армянской церкви, изданные Эминымъ подъ именемъ Шараканъ, даютъ указаніе на то, что въ древнѣйшемъ своемъ строеніи канонъ слѣдовалъ тому же кондакарному образцу. Такъ въ Шараканѣ мы имѣемъ канонъ на Іоанна Крестителя, составленный Моисеемъ Хоренскимъ, армянскимъ историкомъ V вѣка. Канонъ этотъ состоитъ изъ восьми отдѣленій, по три строфы въ каждомъ, и каждая изъ нихъ заканчивается какимъ-нибудь общимъ припѣвомъ. Кондакари, въ этомъ древнѣйшемъ ихъ строѣ, теперь уже забыты и вышли изъ церковнаго употребленія. Отъ цѣльныхъ кондакарныхъ композицій остались въ теперешнемъ употребленіи лишь небольшіе отрывки, вырванные изъ цѣлой системы и вошедшіе въ составъ канона и въ другіе богослужебные сборники. Типографскій кондакарь XII вѣка уже указываетъ на это значительное сокращеніе

кондакарнаго матеріала, начиная съ X вѣка и на постепенное вытѣсненіе его другими пѣснями и послѣдованіями. Вмѣсто 24-строфныхъ произведеній мы видимъ, что здѣсь, въ порядкѣ мѣсяцеслова и тріоди, записано только по одному кондаку и одному икосу на каждый день. Въ видѣ исключенія попадаются иногда два икоса, но такіе случаи одиночны. Память о первоначальномъ строѣ и пѣвческомъ исполненіи кондакарныхъ произведеній сохранилась лишь въ томъ, что въ типографскомъ кондакарѣ за икосомъ обыкновенно слѣдуетъ краткій припѣвъ, состоящій въ повтореніи заключительныхъ словъ кондака. Этому припѣву предшествуетъ слово: „людіе“, которое показываетъ, что его пѣли всѣмъ собраніемъ. И теперь въ нѣкоторыхъ монастыряхъ икосъ по 6-й пѣсни канона читается канонархомъ, а конецъ его поется. Для исполненія кондаковъ существовала особенная мелодія болѣе древняя, чѣмъ теперешняя гласовая (по системѣ восьми гласовъ), и съ особенною симіографіей или системою нотныхъ знаковъ. Въ типографской рукописи кондаки написаны сначала обыкновеннымъ письмомъ, а потомъ растяжнымъ, примѣнительно къ пѣнію, съ особенными помѣтами или нотными знаками, которыхъ до сихъ поръ еще не разобрали и которые въ отличіе отъ обыкновенныхъ крюковыхъ знаковъ называютъ кондакарнымъ знаменемъ. Болѣе всего подходитъ къ древнимъ кондакарнымъ произведеніямъ по своему строенію акаѳистъ, который отъ нихъ взялъ свое начало, а потому лучше всего можетъ служить для насъ образцомъ этой гимнической формы въ ея первоначальномъ видѣ. Что такое акаѳистъ со стороны его внѣшняго построенія? Это—соединеніе икосовъ и кондаковъ, составленныхъ на одну тему и размѣщенныхъ въ порядкѣ алфавита. Подобно полнымъ кондакарнымъ произведеніямъ Романа, состоящимъ изъ 24 строфъ, и нашъ акаѳистъ (Богоматери) также состоитъ изъ 24 отдѣленій, изъ которыхъ одни оканчиваются: „Радуйся“, и другія: „аллилуія“ (изъ 12-ти кондаковъ и 12-ти икосовъ, которые чередуются между собою и начинаются каждый новой буквой въ порядкѣ алфавита). Въ древности эти строфы назывались икосами, а кондакомъ только первая пѣснь, стоящая внѣ акростиха или алфавита. Этотъ кондакъ есть извѣстная пѣснь: „Взбранной воеводѣ“. Раздѣленіе акаѳиста на кондаки и икосы основывается на различной

структурѣ этихъ строфъ и появилось уже въ позднѣйшее время.

Къ какому времени относится происхожденіе стихиръ, и что это за родъ церковныхъ пѣснопѣній? По принятому мнѣнію, эта отрасль гимнографіи самымъ раннимъ своимъ представителемъ имѣетъ Константинопольскаго патріарха Анатолія (половины V в.). Основаніемъ для такого мнѣнія служитъ надписаніе воскресныхъ стихиръ октоиха: *Ἀνατολικά*, т. е. произведенія Анатолія, но въ нашемъ славянскомъ октоихѣ это обозначеніе переводится словомъ: „восточныя“, т. е. стихиры. Нѣтъ никакого основанія считать Анатолія Константинопольскаго за писателя нашихъ „восточныхъ“ стихиръ, потому что имя этого писателя нигдѣ не соединяется съ эпитетомъ патріарха. Кромѣ того это предположеніе ведетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ къ анахронизмамъ. Такъ именемъ Анатолія надписываются стихиры: Іоанну Милостивому († 620), мученику Ареѳѣ, пострадавшему при Юстиніанѣ, и св. Авксентію († 470), тогда какъ патр. Анатолій скончался еще въ 458 году. Гораздо вѣроятнѣе предположить, что подъ этимъ именемъ скрывается какой-либо позднѣйшій Анатолій и, можетъ быть, студійскій пѣснописецъ этого имени, о которомъ упоминаетъ Фабриціи въ спискѣ греческихъ средне-вѣковыхъ гимнографовъ. Анатолій студійскій жилъ въ IX вѣкѣ и по самой принадлежности своей знаменитому монастырю, имѣвшему сильное вліяніе на обработку церковной службы, имѣлъ всѣ средства и подготовку для такого рода занятій. Нельзя опустить изъ вниманія и то обстоятельство, что октоихъ, гдѣ нашли себѣ мѣсто Анатоліевы стихиры на „Господи воззвахъ“, получилъ свое образованіе подъ перомъ Іоанна Дамаскина. Есть и другое объясненіе этого названія *ἀνατολικά*, принадлежащее преосв. Порфирію (Успенскому). Во время своихъ ученыхъ путешествій по Аѳону онъ нашелъ въ одномъ изъ тамошнихъ монастырей (Есфигменѣ) очень древнюю греческую рукопись, по составу своему близкую къ нашему ирмологу. Этотъ ирмологъ онъ относитъ къ XII вѣку. Въ немъ помѣщены девяти- и осми-пѣсненные каноны разныхъ церковныхъ писателей, и нѣкоторыя изъ этихъ послѣдованій называются *ἀνατολικά*, но въ такомъ любопытномъ сочетаніи, которое становится невозможнымъ при объясненіи этого слова въ смыслѣ послѣдованій или произве-

деній Анатоліевыхъ; напримѣръ: *Ἀκολουθία Γεωργίου ἀνατολική*, т. е. послѣдованіе Георгія анатолійское; *ἀκολουθία Θεοδώρου ἀνατολική*. Подъ Георгіемъ здѣсь всего вѣроятнѣе разумѣть Георгія Писиду, діакона Великой церкви, жившаго при Ираклiи, въ началѣ VII в., и составившаго себѣ литературную извѣстность ямбическими стихами; ему даже приписывается нѣкоторыми составленіе акаѳиста. Или этотъ Георгій есть Георгій Сикелліотъ или Сицилійскій, извѣстный гимнографъ VII вѣка. *Ἀκολουθία Θεοδώρου*, м. б., означаетъ произведеніе Ѳеодора Сикеота, также VII стол. Надъ нѣкоторыми читается: *Ἀκολουθία σιναϊτική*. Такимъ образомъ эти и другія послѣдованія церковныя могутъ быть названы и называются *ἀνατολικά*, потому что впервые появились въ церквахъ анатолійскихъ, были мѣстными произведеніями того края и исполнялись тамошнимъ напѣвомъ. При такомъ объясненіи и самый славянскій переводъ: „стихиры восточныя“, будетъ очень близокъ, будетъ отвѣчать истинѣ.

Древнѣйшія стихиры извѣстны съ именами Ѳеодора Сикеота, Софронія Іерусалимскаго, Андрея Критскаго, патр. Германа (VIII в.). Можетъ быть, въ богослужебныхъ книгахъ есть стихиры и болѣе древняго происхожденія, но онѣ остаются въ минеяхъ безъ имени авторовъ, а потому время ихъ появленія не можетъ быть строго опредѣлено.—Теперь нѣсколько словъ о названіи и строеніи стихиръ, какъ особаго рода гимнографическихъ произведеній. Слово: *стихира*, по этимологическому производству, означаетъ всякую церковную пѣснь, изложенную стихами или мѣрною рѣчью, и въ этомъ широкомъ смыслѣ можетъ быть приложено къ тропарю, кондаку и ирмосу. Расчлененность ихъ внѣшней конструкціи была причиною такого названія и всего болѣе сближала ихъ съ риѳмованными ветхозавѣтными книгами, напримѣръ съ псалтирью, притчами, которыя также назывались стихирами. Составленныя по подражанію этимъ послѣднимъ и исполняемыя въ связи съ ними, стихиры въ позднѣйшемъ церковномъ уставѣ тѣсно примкнули къ стихамъ изъ библейскихъ книгъ и стали чередоваться съ ними, составляя какъ бы продолженіе библейскихъ стиховъ. Это техническое отношеніе нашихъ стихиръ къ тексту библейскихъ книгъ ясно видно между прочимъ изъ того, что онѣ до сего времени соединяются у насъ съ избранными стихами изъ псалмовъ и по

роду этихъ послѣднихъ называются стихирами: *на Господи воззвахъ*, *хвалитныими*, или въ еще болѣе общемъ смыслѣ, *стиховныими* (такъ переводится греческое *ἀπὸ στίχου*), т. е. соединяемыми со стихами изъ псалма, примѣнительно къ содержанію праздника. Впрочемъ стихиры, въ видѣ особыхъ пѣсней, стали соединяться съ стихами изъ псалмовъ уже въ позднѣйшее время, но прежде этого не было, а произносились одинъ за другимъ стихи этихъ псалмовъ съ особымъ припѣвомъ, общимъ для всего псалма. Такъ, напримѣръ, для „Господи воззвахъ“ такимъ припѣвомъ служило: „Услыши мя, Господи“; для другихъ: „Спасе, помилуй мя“, „Спаси насъ, Господи“, аллилуія и другія. Съ именемъ Константинопольскаго патріарха Анѳима извѣстно росписаніе псалмовъ, гдѣ обозначено, съ какимъ припѣвомъ произносился каждый изъ нихъ. Въ настоящее время 140 псаломъ на вечернѣ или „Господи воззвахъ“ мы поемъ по-древнему, съ припѣвомъ: „Услыши мя, Господи“, а этого прибавленія въ самомъ текстѣ псалма нѣтъ. Эти краткіе припѣвы были замѣнены стихирами, и вмѣсто нихъ мы поемъ теперь цѣлыя свободно составленныя строфы, чередующіяся съ избранными стихами псалмовъ. Выраженіе теперешняго устава или миней: „поставимъ стиховъ 6, 8 или 10“, есть остатокъ прежняго, древнехристіанскаго порядка.

Труднѣе опредѣлить время происхожденія *ὑπακοή*. Это названіе заимствовано отъ способа исполненія нѣкоторыхъ гимновъ въ церкви и встрѣчается въ терминологіи греческаго театра и вообще свѣтской музыки. *Ὑπακούειν* на древне-техническомъ языкѣ означало подпѣвать, т. е. оканчивать съ представителемъ хора или пѣвцомъ послѣднія слова гимна или аріи. Краткіе припѣвы (*ἀκροστοίχια*) хора, замыкавшіе одиночное пѣніе псалма, и назывались *ὑπακοή*. О техническомъ строеніи этихъ ипакойныхъ гимновъ и о способѣ ихъ исполненія мы уже говорили, разбирая составъ „Пира дѣвъ“ Меѳодія Патарскаго и содержаніе апокрифическаго гимна, воспѣтаго Христомъ послѣ Тайной вечери. Въ нынѣшней церковной гимнографіи первоначальное значеніе *ὑπακοή* потеряно, и это названіе объясняютъ или изъ соотвѣтствія и особой технической зависимости членовъ ипакойнаго гимна или изъ особеннаго вниманія или послушанія, какое требовалось при богослужебномъ исполненіи этого рода пѣснопѣній.

Переходимъ къ анализу канона. Этотъ родъ церковныхъ пѣснопѣній представляетъ самую полную и законченную гимнографическую форму, которая явилась какъ результатъ долгаго предварительнаго пути, пройденнаго церковною гимнографіею, и принадлежитъ по своему строю къ разряду кондаковъ, стихиръ и другихъ ипакойныхъ образцовъ лирики. Слово „канонъ“ въ церковномъ языкѣ имѣетъ нѣсколько значеній, которыя отправляются всѣ отъ одного общаго основного представленія, выражаемаго этимъ названіемъ, именно: *κανών* значитъ правило, шнуръ, линейка для выравниванія и вѣрной постановки частей архитектурнаго цѣлаго или вообще какого-либо предмета [1]); отсюда канонъ—норма дѣятельности, въ смыслѣ каноническихъ постановленій; въ литургическомъ смыслѣ, канонъ — извѣстный образецъ службы или уставъ — regula, *τύπος*, и, еще частнѣе, канономъ называется опредѣленное число молитвъ, псалмовъ и пѣсней, составляющихъ монашеское правило. Какъ извѣстная гимнографическая форма, богослужебный канонъ есть не что иное, какъ обработка и осложненіе той части древней утрени, которая состояла въ исполненіи библейскихъ пѣсней, и тѣсно примыкаетъ къ ихъ постановкѣ и исполненію въ церковномъ послѣдованіи. Послѣ стихословія псалмовъ на утренѣ, образцомъ котораго служатъ теперешнее шестопсалміе и каѳизмы, въ древности слѣдовало исполненіе библейскихъ пѣсней въ большемъ или меньшемъ числѣ. Пѣсни эти, какъ составлявшія непремѣнную часть утренней службы, выдѣлялись изъ содержанія тѣхъ или другихъ библейскихъ книгъ и записывались особо на ряду съ другими пѣснями суточной службы, на концѣ псалтири и въ кодексахъ Библіи, а еще далѣе, когда появилась псалтирь, какъ особая богослужебная книга, примкнули къ ней и послужили основаніемъ позднѣйшей служебной псалтири, такъ называемой псалтири *слѣдованной*.—Число этихъ пѣсней не вездѣ и не всегда было одинаково, и перечисляются онѣ нерѣдко въ иномъ порядкѣ, чѣмъ принято теперь. Такъ, напримѣръ, въ Александрійскомъ кодексѣ Библіи онѣ приво-

---

[1]) *Καὶ τοῖς ὕμνοις τὸ τοῦ κανόνος ἐξείληπται ὄνομα ὅτι ὡρισμένον καὶ τετυπωμένον τὸ μέτρον τοῦτο ἐστὶν ἐν ἕννεα ᾠδαῖς, συντελούμενον καὶ ταύτας μὴ ὑπερβαίνον* (Зонара). О значеніи слова *κανών* у Christ. LXV.

дятся въ числѣ 13-ти и отдѣльно записаны здѣсь: пѣснь Богородицы, Симеона Богопріимца, молитвы Захаріи, отца Предтечи, и Манассіи, царя Іудейскаго, теперь читаемыя на великомъ повечеріи. Въ какомъ числѣ и порядкѣ расположены эти пѣсни въ теперешнемъ часословѣ, я не буду говорить, предполагая это хорошо извѣстнымъ, но долженъ сказать, что ихъ литургическое употребленіе началось съ самой глубокой древности, а потому и основа теперешняго канона положена была въ первобытной литургической практикѣ. Только тамъ произносились по стихамъ эти основныя библейскія пѣсни, и каждый изъ нихъ сопровождался какимъ-либо припѣвомъ, взятымъ изъ содержанія этой пѣсни; впослѣдствіи же вмѣсто псалтирныхъ или библейскихъ припѣвовъ стали произносить особые стихи или строфы, выработавшіеся затѣмъ въ форму тропарей на каждой пѣсни канона. Что именно такова была древняя основа канона, и самое это названіе *канонъ* (*κανών*) примѣнялось къ той части службы, гдѣ положены были библейскія пѣсни, подтвержденіемъ можетъ служить слѣдующій разсказъ, характеризующій церковную практику на востокѣ въ V—VI вѣкѣ. Я разумѣю весьма важное въ литургическомъ отношеніи извѣстіе объ игуменѣ Павлѣ (V в.), котораго нападеніе персовъ на Каппадокію принудило бѣжать въ Египетъ, гдѣ онъ и поселился между нитрійскими иноками. Присмотрѣвшись къ тамошнимъ богослужебнымъ порядкамъ, онъ замѣтилъ одну разность, которая бросилась ему въ глаза и заставила жаловаться на строгія правила того монаха, съ которымъ ему назначено было жить въ одной келліи; именно, авва Павелъ жаловался, что этотъ старецъ не позволяетъ ему ни пѣть каноновъ, ни распѣвать по гласамъ тропарей. Конечно, не можетъ быть и рѣчи, чтобы канонъ, о которомъ говорится здѣсь, былъ послѣдованіемъ, похожимъ на теперешнюю гимнографическую форму, извѣстную съ этимъ именемъ. Всего вѣроятнѣе предположить, что здѣсь идетъ рѣчь о томъ основномъ матеріалѣ, изъ котораго сложились его теперешнія части, именно о библейскихъ пѣсняхъ, которыя дали содержаніе девяти ирмосамъ канона. Въ VII в. строгія монашескія общины еще продолжали этотъ первобытный способъ стихословія и удерживали канонъ въ составѣ однѣхъ библейскихъ пѣсней, безъ дополнительныхъ тропарей или

промежуточныхъ строфъ. Патр. Софроній, передавая подробности воскресной утрени у синайскихъ монаховъ, вотъ что говоритъ о той части ея, гдѣ у насъ положенъ канонъ: „Вставши, мы начали пѣть пѣсни (τὰς ᾠδάς) безъ тропарей и ни на 3-й, ни на 6-й пѣсни не дѣлали междопѣсней (μεσῳδία)". Но видно, что исполненіе канона въ этомъ первоначальномъ его видѣ въ то время уже не вездѣ было въ употребленіи и стало замѣняться болѣе полною формою, потому что Софроній, свидѣтель синайской службы, выражаетъ настоятелю монастырька удивленіе, почему у нихъ канонъ поется безъ тропарей. Такимъ образомъ, канонъ, какъ извѣстная форма гимнографіи, задолго предупредила появленіе обработанныхъ пѣвческихъ каноновъ Дамаскина. Третья и шестая пѣсни, повидимому раньше другихъ подверглись этому дополненію и осложнились введеніемъ тропарей подъ именемъ *μεσῳδία*. Дальнѣйшее осложненіе или развитіе (при употребленіи этихъ пѣсней, послужившихъ поводомъ къ составленію канона) состояло въ томъ, что изъ основныхъ библейскихъ пѣсней стали составлять особыя строфы и полагать ихъ на ноты. Эти строфы получили потомъ въ канонѣ заправляющее положеніе въ видѣ ирмосовъ. Древнѣйшій канонъ былъ не что иное, какъ перифразъ основныхъ библейскихъ пѣсней или, лучше сказать, такое ихъ исполненіе, когда извѣстные ихъ отдѣлы чередовались съ какимъ-нибудь типичнымъ стихомъ, взятымъ изъ ихъ же содержанія. Потомъ стали составлять особые стихи примѣнительно къ данной темѣ. 1, 7, 8 и 9 пѣсни были особенно удобны для такого исполненія, потому что изъ самихъ себя легко выдѣляли такіе заключительные стихи, напримѣръ: „Славно бо прославися" (для 1-й), „Пойте и превозносите Его во вѣки" (для 7-й), „Благословенъ еси, Господи, Боже Отецъ нашихъ". Вотъ почему каноны называются иногда стихирами. Отголосокъ этой древней практики сохранился въ позднѣйшемъ уставѣ и до сихъ поръ слышится въ великопостномъ исполненіи канона вмѣстѣ съ стихами библейскихъ пѣсней. „По окончаніи 50-го псалма, говорится здѣсь, пѣсни Моисеевы начинаетъ доместикъ на гласъ, и стихословятся онѣ на обѣ стороны". Такимъ образомъ на томъ мѣстѣ, гдѣ исполняется канонъ, мы имѣемъ здѣсь библейскія пѣсни.

Какая связь, какое отношеніе между начальными пѣснями

или ирмосами канона, составленными по образцу послѣднихъ, и присоединяемыми къ нимъ тропарями? Прежде всего, отношеніе—внутреннее логическое и, потомъ, внѣшнее формальное. Внутреннее состоитъ въ томъ, что тропари каждой изъ 9 или 8 частей канона соотвѣтствуютъ по содержанію своему ирмосу (ᾠδὴ εἱρμός) и приноровляются къ нему въ расположеніи мыслей; ихъ содержаніе связывается съ содержаніемъ своего основного ирмоса. Формальное отношеніе состоитъ въ техническомъ строеніи тропарей и ихъ просодической конструкціи, опредѣляемой составомъ ирмоса. На это послѣднее обстоятельство даютъ указанія и самыя названія ирмоса. „Ирмосъ (отъ εἴρω — necto, εἱρμός — series tractus)“, говоритъ Зонара въ толкованіи на каноны Дамаскина, „получилъ свое названіе отъ того, что сообщаетъ порядокъ тропарямъ канона и тонъ пѣнію ихъ, ибо тропари каноновъ размѣряются сообразно съ напѣвомъ ирмосовъ, принимаютъ ту же техническую форму, какую имѣютъ ирмосы. Иначе, ирмосъ даетъ тонъ и мелодію тропарямъ и опредѣляетъ ихъ исполненіе по собственному образцу“. Изъ этой зависимости тропаря отъ своего управляющаго ирмоса объясняется отчасти и самое названіе: „тропарь“. Происходя отъ τρέπω—обращаю, оно обозначаетъ такую пѣснь, которая обращается, подчиняется и составляется по образцу другой, служащей нормою для ея построенія и исполненія. „Тропари въ канонахъ“, продолжаетъ Зонара, „получили свое названіе отъ того, что вращаются и исполняются по образцу ирмосовъ, а пѣвцы сообразаются при пѣніи ихъ съ ритмомъ и тономъ ирмосовъ“. Теперь, когда тропари канона читаются, а поются одни ирмосы, правило сообразаться при пѣніи тропарей съ ирмосами не соблюдается, и трудно выяснить практически соотношеніе между тропаремъ и ирмосомъ. Но прежде, когда канонъ пѣли весь въ цѣломъ составѣ, подобно тому, какъ теперь поютъ пасхальный канонъ, это просодическое и пѣвческое соотношеніе не только становилось яснымъ, но и требовалось правилами благозвучія и условіями пѣвческаго исполненія канона. Теперь это соотношеніе легко опредѣлить путемъ наблюденія надъ конструкціею отдѣльныхъ строфъ канона. Обращая вниманіе на способъ построенія тропарей въ оригиналѣ, мы наглядно убѣждаемся въ томъ, что тропари по своему объему вполнѣ соотвѣтствуютъ ирмосамъ, что они

содержатъ одинаковое количество строкъ, нерѣдко оканчиваются одинаковыми съ ирмосомъ стихами и заключаютъ одинаковое число слоговъ. Въ этомъ послѣднемъ легко убѣдиться, взявъ какой угодно ирмосъ, сосчитавъ въ немъ число слоговъ и сравнивъ его количественный объемъ съ объемомъ подчиненныхъ ему тропарей. Это показываетъ, что для составленія каноновъ существовала извѣстная норма или образецъ, который однажды навсегда былъ опредѣленъ, и которому въ точности слѣдовали составители каноновъ. Отъ этой строгой формальности въ распредѣленіи составныхъ частей канона образовалось и самое его названіе: *κανών*, правило, образецъ, въ какомъ смыслѣ и объясняютъ этотъ терминъ литургисты-толкователи. Зонара говоритъ: „Этимъ пѣснямъ усвоено названіе каноновъ, потому что онѣ имѣютъ опредѣленный размѣръ и состоятъ изъ 9 пѣсней, не выходя изъ этого числа“. Составитель канона сначала подбиралъ основныя пѣсни или ирмосы и къ каждому изъ нихъ приписывалъ кромѣ того нѣсколько тропарей, соображаясь съ ирмосами въ отношеніи ихъ просодическаго состава. Трудъ составителя облегчался еще больше отъ того, что ирмосы онъ могъ брать готовыми изъ каноновъ предшествовавшаго времени. Эти ирмосы уже были положены на ноты и служили образцомъ для составленія и исполненія подчиненныхъ имъ тропарей. Общеизвѣстность такихъ ирмосовъ, какъ указателей пѣнія, и обширное ихъ богослужебное употребленіе было причиною, почему они въ канонахъ иногда приводятся невполнѣ, но обыкновенно обозначаются только первыя ихъ слова. Эта неизмѣнная техническая конструкція каноновъ давала на всѣ случаи одинъ общій механическій пріемъ, который слѣдующимъ образомъ былъ формулированъ и выясненъ александрійскимъ грамматикомъ Θеодосіемъ: „Кто хочетъ составить канонъ“, говоритъ онъ: „тотъ долженъ сначала опредѣлить размѣръ ирмоса, потомъ подобрать къ нему тропари, которые состояли бы изъ одинаковаго съ нимъ числа слоговъ и имѣли одинъ напѣвъ“. Эта механичность пріема, стѣснявшая свободную производительность христіанскаго гимнографа, должна была дурно отозваться на судьбѣ этой гимнической отрасли и давала доступъ въ церковное употребленіе произведеніямъ слабымъ, лишеннымъ поэтическаго и ораторскаго таланта. Обращая все вниманіе на просодиче-

скія и техническія условія, часто забывали о содержательности канона, о достоинствѣ его мыслей. Впослѣдствіи къ канону были присоединены дополнительныя части, какъ, напримѣръ: сѣдальны послѣ третьей пѣсни, икосы и кондаки послѣ шестой.

Извѣстій о первыхъ гимнографахъ, писателяхъ каноновъ, исторія не сохранила; ихъ дѣятельность, слившаяся съ трудами составителей тропарей, кондаковъ и стихиръ, какъ извѣстныхъ дополненій къ тексту служебныхъ псалмовъ, рѣзко не выдѣлялась и не была отмѣчена въ исторіи церковнаго обряда. Составители полныхъ пѣсненныхъ каноновъ: Іоаннъ Дамаскинъ и Косьма Майюмскій отмѣчаютъ уже эпоху окончательной организаціи этого рода произведеній и стоятъ на концѣ долгаго пути, пройденнаго этою отраслью пѣснопѣнія. Поднимаясь отъ нихъ выше, мы встрѣчаемся съ именемъ Андрея Критскаго, какъ творца великаго канона [1]); но такъ какъ онъ писалъ въ то время, когда еще не было ирмосовъ Дамаскина, то, вѣроятно, онъ пользовался особыми, принятыми имъ въ качествѣ ирмосовъ, пѣснями и по нимъ составлялъ свои строфы или тропари. Что онъ могъ быть ихъ составителемъ, не дожидаясь Дамаскина, въ этомъ, конечно, нѣтъ ничего не только невозможнаго, но и затруднительнаго. Имена Георгія Писидійскаго, Ѳеодора Сикеота, патр. Софронія, извѣстныя по древнему Есфигменскому ирмологу преосвящ. Порфирія, показываютъ, что дѣятели по части канона были раньше Андрея Критскаго, и что осложненіе библейскихъ пѣсней тропарями имѣло мѣсто въ VII вѣкѣ и еще ранѣе. Древнѣйшіе образцы, съ появленіемъ новыхъ, болѣе обработанныхъ, стали уступать мѣсто этимъ послѣднимъ, передѣлываться и пополняться, такъ что со временемъ потеряли первоначальную форму и стали извѣстны подъ именами позднѣйшихъ составителей. Извѣстнѣйшими дѣятелями на поприщѣ этого рода гимнографіи были Іоаннъ Дамаскинъ

---

[1]) Великій канонъ въ томъ видѣ, какъ онъ извѣстенъ теперь, уже носитъ слѣды позднѣйшей обработки; въ первоначальномъ же видѣ поэма Андрея Критскаго была не что иное, какъ рядъ тропарей или стихиръ, а ирмосовъ въ ней не было и они были составлены впослѣдствіи. Тогдато трудъ Андрея Критскаго, получивъ техническую форму канона, съ полнымъ правомъ и могъ усвоить себѣ это названіе (Преосвящ. Филарета Обзоръ пѣснопѣвцевъ, стр. 183.).

и Косьма Майюмскій, два сверстника и побратима, связанные между собою тѣсною дружбой и любовью къ гимнографической дѣятельности. Они были по преимуществу творцами каноновъ, и особенно первому изъ нихъ церковная служба обязана многими образцовыми произведеніями въ этомъ родѣ. Вмѣстѣ съ своими учениками и продолжателями: Саввою Младшимъ, Вавилою, Аристовуломъ, Стефаномъ Святоградцемъ, Сергіемъ, Θеофаномъ и Θеодоромъ Начертанными (*γραπτοί*), они составили особую группу пѣснописцевъ, принадлежавшихъ Іерусалиму, стоявшихъ въ особенно близкой связи съ лаврою св. Саввы Палестинскаго и оказавшихъ важное вліяніе на строй и обработку Іерусалимской отрасли устава. Группа эта извѣстна подъ именемъ іерусалимской или саввaитовъ.

I. Дамаскинъ былъ воспитанникомъ одного выкупленнаго изъ плѣна христіанина, сицилійскаго грека Косьмы, и отъ него получилъ образованіе при дворѣ Дамасскаго калифа, гдѣ отецъ его исправлялъ важную должность. Ораторъ и діалектикъ въ одно и то же время, краснорѣчивый защитникъ иконопочитанія и авторъ схоластической системы: „Точнаго изложенія православной вѣры“, I. Дамаскинъ пріобрѣлъ своими литургическими трудами славу пѣснописца и исправителя устава. Составитель канона посвящаетъ ему слѣдующія строфы, выражающія его высокое значеніе, какъ гимнографа и исправителя церковной службы: „Какъ назовемъ тебя, святый? Богословомъ ли Іоанномъ или сладкимъ пѣснопѣвцемъ? Пастыремъ ли, носящимъ арфу, или арфою пастыря? Ты услаждаешь и слухъ и мысль, веселишь церковныя собранія; медоточивыми твоими пѣснями украшались концы земли“. „Ты украсилъ“, поется въ другой стихирѣ, „церковь Христову своими пѣснопѣніями, ты сладко воспѣвалъ божественные предметы. Дѣйствіемъ Духа ударялъ ты въ арфу свою стройно и звучно, какъ Давидъ, и возглашая на ней божественныя пѣсни, всѣхъ привлекъ къ себѣ“. Послѣ извѣстнаго обвиненія въ измѣнѣ, по доносу своихъ недоброжелателей, I. Дамаскинъ удалился въ лавру св. Саввы. Лавра эта, основанная въ V в. Саввою Освященнымъ, имѣла важное значеніе въ исторіи церковнаго обряда, такъ какъ изъ нея вышла одна изъ двухъ главныхъ редакцій типика—Палестинская, тогда какъ другая Константинопольская принадлежитъ монастырю Студійскому, находившемуся близъ Костан-

тинополя. Въ лаврѣ Саввиной Дамаскинъ познакомился съ строгимъ порядкомъ церковной службы, опредѣлявшейся типикомъ. Онъ имѣлъ передъ глазами сирійскихъ и армянскихъ монаховъ, отправлявшихъ службу на своемъ языкѣ и употреблявшихъ свои церковные гимны. Это дало толчокъ его литургической дѣятельности, поставившей его во главѣ, какъ уже было нами замѣчено, цѣлой школы пѣснописцевъ. Дѣятельность его на этомъ поприщѣ была очень обширна. „Онъ взялъ", скажемъ словами его біографа, „пророческую арфу и гусли Давидовы и положилъ на голосъ новые гимны. Своими мелодіями онъ заглушилъ пѣснь Моисея и хоръ Маріамны; онъ заставилъ замолкнуть нечестивыя мелодіи Орфея и замѣнилъ ихъ духовными гимнами. Онъ собралъ вокругъ Іерусалима, какъ около общей матери, смежныя церкви, будто дѣвъ, играющихъ на арфѣ". І. Дамаскинъ писалъ въ разныхъ родахъ церковной лирики: онъ составилъ тропари, стихиры, антифоны, каноны, изъ коихъ многіе извѣстны въ минеяхъ подъ именемъ Іоанна монаха, и плодомъ этой обширной дѣятельности его является октоихъ или изложеніе воскресныхъ службъ, расположенныхъ по осьми гласамъ церковной мелодіи. Воскресныхъ каноновъ съ именемъ Дамаскина извѣстно до 64-хъ. Какъ составитель октоиха, Дамаскинъ является замѣчательною личностью въ исторіи церковнаго пѣнія, и труды по этой части даютъ ему высокое и почетное мѣсто въ ряду литургическихъ дѣятелей восточной церкви. Онъ не только составилъ пѣснопѣніе для вечерней и утренней службы на воскресные дни восьми гласовъ, но и положилъ ихъ на музыку, т. е. установилъ опредѣленный способъ ихъ пѣнія. Своимъ октоихомъ Дамаскинъ произвелъ значительную перемѣну въ составѣ богослуженія, и введеніе его октоиха должно было неминуемо отразиться на самомъ Іерусалимскомъ типикѣ. Посему-то онъ долженъ былъ вновь пересматривать и редактировать Іерусалимскій уставъ, внесши въ него новыя послѣдованія и опредѣливъ ихъ отношеніе къ прежнимъ. Впрочемъ октоихъ въ нынѣшнемъ его составѣ не есть произведеніе І. Дамаскина, а составляетъ трудъ многихъ церковныхъ писателей, жившихъ и послѣ Дамаскина. Предполагая составъ октоиха извѣстнымъ, я замѣчу только, что въ немъ каждый гласъ заключаетъ въ себѣ вечернюю и утреннюю службу субботней вечерни. Но изъ

стихиръ воскресныхъ однѣ принадлежатъ Анатолію, другіе Павлу, троичные каноны Митрофану, другіе тропари и стихиры императорамъ Льву и Константину Порфирородному. Нашъ славянскій октоихъ, заключающій послѣдованія на всѣ дни недѣли, называется у грековъ параклитикомъ, и его службы на дни недѣли, расположенныя по порядку осьми гласовъ, составлены не Дамаскинымъ, а Іосифомъ Пѣснописцемъ и Ѳеофаномъ. Вслѣдствіе такого эклектическаго, сборнаго характера въ нѣкоторыхъ нашихъ рукописныхъ сказаніяхъ св. Дамаскину приписывается не октоихъ нашъ, а ирмологій, составленіе же октоиха усвояется Іоанну и Ѳеофану.

Знаменитымъ современникомъ Дамаскина и не менѣе его замѣчательнымъ дѣятелемъ на поприщѣ церковной гимнографіи былъ Косьма Майюмскій, епископъ палестинскаго города Майюмы, находящагося неподалеку отъ Газы, получившій одинаковое съ Дамаскинымъ воспитаніе и тоже проводившій нѣсколько времени въ монастырѣ св. Саввы, этомъ разсадникѣ тогдашняго монашества и питомникѣ, изъ котораго вышли многіе церковные дѣятели того времени. Находясь въ близкихъ отношеніяхъ съ Дамаскинымъ даже и послѣ того, какъ онъ избранъ былъ епископомъ Майюмскимъ, Косьма жилъ духовными интересами своего друга и всю свою дѣятельность посвятилъ на составленіе церковныхъ гимновъ и дополненіе церковныхъ службъ. „Говоря о Косьмѣ, я разумѣю лиру“, говоритъ одинъ схоліастъ въ своей эпиграммѣ, посвященной имени Косьмы. Косьма такъ же, какъ и Дамаскинъ, былъ творцомъ каноновъ. Въ греческой службѣ на день этого святого перечислены главнѣйшіе предметы гимнографической дѣятельности епископа Майюмскаго, но она далеко не исчерпываетъ того, что было имъ сдѣлано по этой части, точно такъ же, какъ и нынѣ извѣстные съ его именемъ каноны далеко не обнимаютъ полнаго числа составленныхъ имъ церковныхъ твореній. Онъ составилъ каноны на недѣлю Ваій и Успеніе Богоматери, второй канонъ на Рождество Христово и Воздвиженіе, трипѣснцы на четыре первые дня Страстной недѣли, канонъ на Великій четвертокъ и Великую субботу (который былъ потомъ дополненъ трудами монахини Кассіи и извѣстенъ теперь съ ея именемъ). Извѣстно о Косьмѣ Майюмскомъ, что онъ,

составивъ канонъ кресту, пришелъ разъ въ Антіохію и неузнанный стоялъ при пѣніи своего канона въ храмѣ. Но пѣвцы пѣли не тѣмъ напѣвомъ, какимъ должно было и какой назначенъ былъ самимъ составителемъ канона. Косьма замѣтилъ объ этомъ, но пѣвцы не вѣрили. Тогда Косьма объявилъ, что онъ самъ творецъ канона, а для окончательнаго убѣжденія составилъ другую девятую пѣснь съ своимъ акростихомъ. Такъ какъ церковныя службы на праздники богородичные получали теперь все больше и больше законченности, то св. Дамаскинъ написалъ догматики или богородичны на восемь гласовъ, крестобогородичные и богородичные каноны на утреннюю службу всѣхъ гласовъ. Точно также и Косьма составлялъ многія пѣснопѣнія въ честь Богоматери, и ему между прочимъ принадлежитъ столь употребительная пѣснь въ честь Ея: „Честнѣйшую херувимъ“, корая составляетъ ирмосъ 9-й пѣсни канона на Великій четвергъ. Никифоръ Каллистъ, говоря объ этомъ твореніи Косьмы Майюмскаго, прибавляетъ, что Богоматерь, явясь ему съ веселымъ лицомъ, выразила Свое одобреніе слѣдующими словами: „Пріятны Мнѣ пѣсни твои, но эта пріятнѣе другихъ; пріятны Мнѣ тѣ, которые поютъ духовныя пѣсни, но всего ближе бываю Я къ тѣмъ, которые воспѣваютъ Меня этими словами“. Этому благочестивому сказанію полная аналогія находится въ жизни Дамаскина, которому также Богоматерь выразила Свое одобреніе за пѣснопѣнія въ честь Ея. Но преданіе забыло, что Косьма Майюмскій заимствовалъ начальныя слова своей пѣсни изъ твореній Ефрема Сирина, который называетъ Богоматерь въ одномъ гимнѣ: „Честнѣйшею херувимъ и безъ сравненія всѣхъ чиновъ небесныхъ [1]).

Вторая группа пѣснописцевъ VIII—X вѣковъ примыкаетъ къ Константинопольскому Студійскому монастырю и имѣетъ своимъ представителемъ знаменитаго настоятеля этого монастыря—Ѳеодора Студита (760+826). Въ этой группѣ мы встрѣчаемъ имена Іосифа Солунскаго, брата Ѳеодора Студита, Іосифа пѣснописца, одного изъ самыхъ плодовитыхъ гимнографовъ, Николая, Климента и Симеона Студитовъ. Сюда же относится цѣлый рядъ менѣе извѣстныхъ пѣснописцевъ, о которыхъ съ похвалою отзываются позднѣйшіе писатели, а

[1]) Сн. жит. Нила Калабрійскаго у Филарета Обзоръ пѣснописцевъ, 295.

ихъ имена читаются во главѣ разныхъ послѣдованій. Литургическая дѣятельность въ Студійскомъ монастырѣ, вообще говоря, была въ большомъ ходу и составляла занятіе болѣе книжныхъ иноковъ. Біографъ Ѳеодора Студита говоритъ, что многіе изъ нихъ, предпочитая подвигамъ внѣшняго благочестія дѣятельность ума, составляли поученія и другія сочиненія религіозно-нравственнаго содержанія, служившія достойнымъ памятникомъ ихъ дѣятельности. Другіе занимались церковными пѣснями, мелодіями и псалмами. А такъ какъ по опыту извѣстно, что большая польза бываетъ для присутствующихъ въ храмѣ тогда, когда вся церковь устроена стройно (складно) и чинно, то они это прекрасное занятіе обратили на пользу себѣ и на благо другимъ. Уровень богословскаго образованія въ Студійской общинѣ, вообще говоря, былъ очень высокъ, и эта обитель въ ея лучшую цвѣтущую пору привлекала къ себѣ лучшія силы со всѣхъ концовъ тогдашней имперіи. Ея обширная библіотека служила складомъ сочиненій по разнымъ отраслямъ церковной литературы. Монахи занимались не только послушаніемъ, но въ часы досуга чтеніемъ книгъ изъ монастырскаго хранилища. Студійскій монастырь находился въ близкихъ отношеніяхъ съ замѣчательнѣйшими монастырями востока, а его практика считалась образцовою. Благодаря этому обстоятельству, каноны и стихиры, вышедшіе изъ-подъ пера его представителей, вскорѣ получили обще-церковное значеніе и принимались въ употребленіе. Точно такимъ же путемъ въ Константинополь и Малую Азію переходили труды святоградцевъ. Древнѣйшіе уставы, тріоди и минеи показываютъ, что этотъ обмѣнъ происходилъ очень живо, и произведенія отдаленнаго востока, Сиріи и Іерусалима, входили въ содержаніе студійскихъ уставовъ и миней съ именами первыхъ составителей. Эти иноземныя произведенія иногда впрочемъ сталкивались съ мѣстными, и тогда дѣло не обходилось безъ колебаній и борьбы. Доказательствомъ можетъ служить слѣдующій случай, о которомъ разсказывается въ житіи Ѳеодора Студита. Въ Сардиніи жилъ одинъ изъ почитателей св. Ѳеодора, который относился съ особеннымъ уваженіемъ къ его церковнымъ пѣснямъ и употреблялъ ихъ на утренней молитвѣ, особенно же уважалъ его тріодные каноны. Но вотъ къ нему приходятъ на перепутье изъ Сициліи нѣсколько

монаховъ, у которыхъ были въ употребленіи каноны и пѣсни Георгія, сицилійскаго гимнографа VII в. Они находятъ въ произведеніяхъ Ѳеодора много недостатковъ, между прочимъ въ стилистическомъ отношеніи, и успѣваютъ такъ подѣйствовать на довѣрчиваго монаха, что тотъ склоняется на ихъ сторону и оставляетъ каноны студійскіе. Тогда въ ночномъ видѣніи является ему преп. Ѳеодоръ и наноситъ чувствительное наказаніе нѣсколькими ударами своего посоха,—и пошатнувшееся довѣріе было возстановлено. Не содержаніе этого разсказа насъ занимаетъ, а его мысль. Въ Южной Италіи и Сициліи была своя мѣстная школа пѣснописцевъ; но, несмотря на это, труды гимнографовъ студійскихъ вскорѣ проникаютъ сюда, сталкиваются съ трудами мѣстныхъ писателей каноновъ и въ концѣ концовъ берутъ надъ ними верхъ.

Третьимъ центромъ, откуда вышелъ цѣлый рядъ пѣснописцевъ, обогатившихъ богослужебную литературу произведеніями своего пера, была Южная Италія и Сицилія. Здѣсь, въ Калабріи, находился знаменитый Крипто-Ферратскій монастырь, въ которомъ жили греческіе монахи, сохранявшіе связь въ обрядахъ и исповѣданіи вѣры съ православною Греціей. Калабрія и Апулія вслѣдствіе своего вѣроисповѣднаго и этнографическаго строя назывались въ средніе вѣка Малою Греціей, и папы напрасно пытались олатынить этотъ небольшой уголокъ, твердо поддерживавшій связь съ Византіей. Какъ сильно было здѣсь греческое вліяніе, видно между прочимъ изъ того, что, по преданію, святитель Николай самъ назначилъ перенести въ Калабрійскій городъ Баръ свои мощи изъ Миръ Ликійскихъ. Архим. Маркеллъ въ XVI стол. нашелъ здѣсь до 50-ти греческихъ монастырей, изъ которыхъ многіе находились въ совершенномъ упадкѣ. Греческій обрядъ вытѣсненъ былъ отсюда въ концѣ XVII в., но и до сихъ поръ въ тамошнихъ библіотекахъ остается множество греческихъ рукописей богослужебнаго содержанія, и между прочимъ здѣсь было найдено древнее греческое евангеліе съ миніатюрами VI—VII стол. Съ Южною Италіей и Сициліей связано нѣсколько именъ, занимающихъ не послѣднее мѣсто въ судьбѣ греческаго церковнаго устава и въ области гимнографіи. Хорошо извѣстны т. наз. „Марковы главы“ нашего устава. Маркъ, составитель этихъ главъ

былъ епископомъ Отрантскимъ (по славянскому произношенію, Идрунтскимъ) и извѣстенъ кромѣ того какъ дополнитель канона на вел. субботу. Изъ гимнографовъ южноиталійскихъ должно назвать имена Георгія Сицилійскаго или Сикеліота VII в., Варѳоломея и Нила Россанскихъ и нѣсколькихъ иноковъ знаменитаго Крипто-Ферратскаго монастыря. Отсюда вышла особенная редакція уставовъ, такъ называемая южно-италійская. Здѣшніе гимнографы находились въ живыхъ и постоянныхъ сношеніяхъ съ греческимъ востокомъ и въ особенности съ Студійскимъ монастыремъ, а потому и пѣснотворческая дѣятельность ихъ не расходилась съ общимъ направленіемъ гимнографіи восточной церкви и имѣла для нея немалое значеніе. Тѣсная связь съ востокомъ не мѣшала однако нѣкоторымъ изъ греко-италійскихъ пѣснописцевъ посвящать свои труды и западнымъ святымъ; Нилъ Россанскій, напримѣръ, составилъ канонъ Венедикту Нурсійскому.

Изъ позднѣйшихъ составителей канона болѣе замѣтными и плодовитыми дѣятелями были Іоаннъ Евхаитскій XI в. и Филоѳей Константинопольскій XIV в.; но оригинальнаго въ ихъ произведеніяхъ немного. Что было сдѣлано патр. Филоѳеемъ по части каноновъ и молитвъ, то же самое выпало на долю современныхъ ему патрр. Исидора и Каллиста по части акаѳиста. Этотъ родъ произведеній, какъ мы уже видѣли, тѣсно соприкасается съ кондаками и есть не что иное, какъ ихъ дальнѣйшее развитіе и обработка. Георгій Писида, писатель VII в., или, какъ говорятъ другіе, современникъ его патр. Сергій положили начало этому роду церковнаго творчества, которое затѣмъ было забыто на нѣсколько столѣтій и съ новою силой появилось уже въ XIII—XIV в., подъ перомъ свѣтскихъ и церковныхъ писателей. Исчерпавъ всевозможные мотивы на поприщѣ каноновъ, обратились теперь къ этому новому источнику, но тутъ повторилась та же исторія, что и съ писаніемъ каноновъ. Господство формы взяло верхъ надъ содержаніемъ, и это преобладаніе обнаружилось тѣмъ легче, что техническій строй акаѳиста съ его 12-тикратнымъ повтореніемъ: „Радуйся“ сковывалъ еще болѣе просторъ мысли у составителя и привязывалъ ее къ мелочнымъ требованіямъ избитой конструкціи. Патр. Исидоръ написалъ нѣсколько такихъ акаѳистовъ, и изъ нихъ

особенно выдается на „живоносное погребеніе Христово“ и во имя Христа, какъ первосвященника. Оба эти акаѳиста прежде были въ употребленіи и читаются въ каноникахъ, но потомъ были запрещены, потому что поэтическая игра мыслей въ этихъ произведеніяхъ, не имѣя себѣ опоры въ содержаніи достовѣрныхъ источниковъ, черпаетъ матеріалъ изъ апокрифовъ и разныхъ легендъ и прибѣгаетъ къ пособію самой изысканной формы. Сначала акаѳисты помѣщались въ каноникахъ, послѣ шестой пѣсни канона, когда они обыкновенно и читались на утрени, но затѣмъ ихъ стали выдѣлять изъ каноновъ и вводить въ составъ особыхъ сборниковъ, такъ называемыхъ акаѳистниковъ. По примѣру греческой церкви акаѳисты стали писать и у насъ, примѣняясь къ той же мѣркѣ, какая принята была на востокѣ, и даже придерживались одной и той же формулы, какая дана была въ образцовомъ акаѳистѣ Богородицѣ. Но отъ этого выходило много странностей и недоразумѣній.—Къ той же позднѣйшей серіи церковныхъ пѣснопѣній принадлежатъ и т. наз. *μακαρισμοί* или *ублажанія*, представляющія собой не что иное, какъ послѣдованіе погребенія [1]), примѣненное къ святымъ и отправляемое въ дни ихъ памяти. Макаризмы слагались изъ соединенія краткихъ пѣснопѣній, похвалъ (*τὰ ἐγκώμια*), съ стихами псалма 117 го: „Блаженни непорочніи“, издавна лежавшаго въ основаніи погребальнаго обряда. Такимъ путемъ образовались макаризмы на погребеніе Спасителя, пр. Богородицы и разныхъ святыхъ. Впослѣдствіи макаризмы были частью вытѣснены т. наз. *величаніями* (*μεγαλυνάρια*), также сравнительно позднимъ видомъ церковныхъ пѣснопѣній.

Весь этотъ сложный литургическій матеріалъ былъ постепенно собираемъ, упорядочиваемъ и заносился въ сборники. Особенность этой классификаціи заключалась въ томъ, что въ древне-греческихъ богослужебныхъ сборникахъ помѣщались однородныя гимнографическія произведенія въ болѣе или менѣе полномъ составѣ, смотря по времени собранія. Такъ появились: стихирари—сборники стихиръ воскресныхъ, праздничныхъ и на дни извѣстнѣйшихъ святыхъ, кондакари—собранія кондаковъ съ икосами; тропологіи, пер-

[1]) См. о нихъ у меня въ „Особ. соб. службы“, стр. 128 прим.

воначально обнимавшіе всѣ роды церковныхъ пѣсней, исполнявшихся пѣвчески по гласамъ, а затѣмъ заключавшіе въ себѣ тропари и пѣсни каноновъ, иногда положенные на ноты; кекрагаріи, содержавшіе стихиры на „Господи воззвахъ"; ирмологіи—собраніе основныхъ пѣсней для праздничныхъ каноновъ. Въ болѣе же обработанномъ и примѣненномъ къ служебнымъ цѣлямъ видѣ они входили въ составъ соотвѣтствующихъ литургическихъ книгъ, изъ которыхъ большая часть и доселѣ остается въ церковномъ употребленіи. Древнѣйшія греческія рукописи подобнаго содержанія не восходятъ ранѣе X в. Относительно болѣе древнихъ произведеній гимнографіи нужно сказать, что они были вытѣснены литургическими трудами студійскихъ и іерусалимскихъ дѣятелей VIII—IX в., и самые сборники, какіе до того времени существовали, потерявъ практическое значеніе, затеривались и истреблялись, а новый порядокъ службы, создавшійся благодаря этимъ новымъ трудамъ, былъ приведенъ въ систему не прежде, какъ улеглась эта оживленная литургическая производительность, и выработанный въ результатѣ ея матеріалъ вошелъ въ составъ тогдашняго устава и слился съ его строемъ. Къ сожалѣнію, процессъ этой работы надъ упорядоченіемъ накопившагося матеріала освѣщенъ для насъ слишкомъ скудно, чтобы дѣлать на этотъ счетъ положительные выводы. Уставы не восходятъ ранѣе X в. и знакомятъ насъ съ тѣмъ состояніемъ обряда, на которомъ онъ находился уже въ эпоху совершавшейся ассимиляціи. Уставы то-и-дѣло говорятъ намъ о минеяхъ, тріоди и октоихѣ. Эти три книги или, лучше сказать, три отдѣльные строя службы уставъ старается объединить и создать на основаніи ихъ общую схему для отправленія особыхъ службъ. Но, въ какомъ составѣ первоначально были извѣстны эти книги, какъ великъ былъ гимнографическій матеріалъ того времени, древнѣйшіе типики не указываютъ. Работу надъ регулированіемъ служебнаго матеріала, вошедшаго въ наши литургическія книги, можно представить въ слѣдующихъ чертахъ. Первыми сборниками были евхологіи, т. е. собраніе молитвъ и обрядовъ, относящихся къ литургіи и таинствамъ; далѣе появились въ записяхъ, примѣнительно къ богослуженію, псалмы и библейскія пѣсни. Эти послѣднія мы имѣемъ въ самыхъ раннихъ кодексахъ, послужившихъ осно-

ваніемъ нашихъ часослововъ или слѣдованныхъ псалтирей. Тамъ и здѣсь появлялись сборники стихиръ, кондаковъ и другихъ пѣснопѣній, но до насъ эти сборники не дошли, а мы знаемъ о нихъ лишь по намекамъ и позднѣйшимъ указаніямъ. Тріодь принадлежитъ также къ древнѣйшимъ сборникамъ пѣснопѣній, потому что тріодный порядокъ службы сложился очень рано и по этому порядку уже располагалъ поученія Ѳеодоръ Студитъ, а древнѣйшія евангелія—чтенія на круглый годъ. Мѣсячныя минеи образовались не ранѣе X в., потому что въ нихъ вошло болѣе всего матеріала, принадлежащаго перу пѣснописцевъ IX в. Въ XI в. минеи пересматривалъ Іоаннъ Евхаитскій и, стало-быть, положилъ на нихъ окончательную редакцію. Основы октоиха были положены, конечно, много раньше Дамаскина, и писатели стихиръ извѣстны между дѣятелями VI—VII столл., но полный октоихъ или параклитикъ сложился уже подъ перомъ Іосифа Пѣснописца и Ѳеофана Начертаннаго, именами которыхъ надписываются полные октоихи въ старинныхъ рукописяхъ.

Вотъ краткій обзоръ церковной лирики на востокѣ въ блестящій періодъ ея развитія съ VIII-го по X е столѣтіе и вотъ замѣчательнѣйшіе дѣятели на поприщѣ гимнографіи. Мы прослѣдили три главныхъ формы, въ которыхъ заключено было движеніе церковнаго пѣснопѣнія на востокѣ, именно: краткій стишокъ или строфа, замыкавшая собою пѣніе псалмовъ, это—исходная точка для всѣхъ дальнѣйшихъ формъ церковной лирики; далѣе та же строфа является въ болѣе развитомъ и округленномъ видѣ подъ разными названіями: тропаря, кондака, стихиры и другихъ формъ церковнаго пѣснопѣнія; третью законченную форму составляетъ канонъ, гдѣ размѣщеніе строфъ и ихъ взаимное отношеніе слѣдуетъ строго-технической системѣ и подчиняется мелодіи основного ирмоса. Эта оживленная дѣятельность на поприщѣ гимнографіи, вызванная направленіемъ общественнаго вкуса того времени и развивавшаяся одновременно съ развитіемъ и приведеніемъ въ порядокъ церковныхъ службъ, охватила собою всѣ слои тогдашняго общества, и ей посвящали свои силы не только епископы и монахи, но и лица мірского положенія, владѣвшія даромъ слова и церковнымъ образованіемъ. Занятія лирикой были совершенно въ духѣ того времени: философія и риторика—вотъ двѣ отрасли, въ

которыхъ сосредоточивалось тогда образованіе хорошо поставленнаго византійца, а изученіе древнихъ классиковъ приводило его самого къ мысли пробовать свои силы на этомъ литературномъ поприщѣ. Церковность подсказывала такимъ любителямъ музъ свои традиціонные сюжеты, которые трактовались на основаніи готовыхъ излюбленныхъ образцовъ тогдашней изысканной, чопорно-риторической поэзіи. Мы уже видѣли, какая живая гимнографическая дѣятельность происходила въ монастыряхъ. Эту дѣятельность поддерживали и раздѣляли византійскіе императоры. Такъ еще объ Юстиніанѣ патр. Германъ и Кедринъ говорятъ, какъ о сочинителѣ нынѣ употребляемой на литургіи пѣсни: „Единородный Сыне“, а послѣдній прибавляетъ къ этому еще ту подробность, что Юстиніанъ передалъ свое произведеніе для исполненія въ Софійскомъ храмѣ. Болѣе образованные изъ византійскихъ царей, поощряя труды современныхъ имъ поэтовъ, упражняли свои силы на поприщѣ церковной лирики—точно такъ же, какъ писали и произносили въ церкви поученія. Въ этомъ родѣ особенно отличался импер. Θеофилъ, послѣдній изъ иконоборцевъ. Онъ былъ страстный любитель пѣнія и самъ нерѣдко исправлялъ должность регента, стоя въ церкви во главѣ пѣвчихъ и дирижируя хоромъ. Довольный исполненіемъ, онъ дарилъ пѣвцамъ деньги и всячески поощрялъ ихъ занятія. По словамъ Кедрина, онъ былъ не только хорошимъ пѣвцомъ, но и самъ составлялъ для церковнаго употребленія пѣсни, между которыми и до сихъ поръ подъ его именемъ извѣстна стихира въ недѣлю Ваій, начинающаяся словами: *Ἐξέλθετε ἔθην*. Но это далеко не все (см. еще De cerimon. aulae Byzant., p. 123), что вышло изъ-подъ его пера, и историки упоминаютъ о *многихъ гимнахъ его сочиненія*. Еще болѣе извѣстенъ въ этомъ родѣ Левъ Мудрый и его знаменитый преемникъ и сынъ Константинъ Порфирородный—оба соединявшіе съ высокимъ по тому времени образованіемъ любовь къ искусству и литературный вкусъ. Первому принадлежатъ такъ называемыя утреннія евангельскія стихиры (*ἑωθινὰ ψαλλόμενα κατὰ κυριακήν*), числомъ 11-ть, по числу воскресныхъ евангелій, и извѣстная стихира на праздникъ Пятидесятницы: „Пріидите, людіе, трисоставному Божеству поклонимся“, а послѣдній въ такомъ же числѣ написалъ воскресные εκзапостила-

ріи. Тѣ и другіе до сихъ поръ употребляются на воскресныхъ утреняхъ. Даже женщины—и тѣ не отставали отъ общаго направленія и вносили свой вкладъ въ область церковной лирики. Такъ императрица Евдокія, жена Ѳеодосія Младшаго извѣстна была своими стихотвореніями и свое поэтическое дарованіе посвящала изложенію въ стихахъ исторіи мучениковъ. Но церковнаго употребленія удостоились произведенія одной только женщины, монахини Кассіи IX в. Это была личность замѣчательная по своему уму и характеру, по своему общественному положенію. О ней упоминаютъ византійскіе историки: Ѳеофанъ, Зонара и другг. Послѣдній между прочимъ разсказываетъ случай, по которому Кассія, оставивъ видное свѣтское положеніе, обрекла себя на уединенную жизнь. Красивая собою, отлично образованная и хорошо воспитанная, Кассія была въ числѣ нѣсколькихъ дѣвицъ, которыя были представлены ко двору Ѳеофила для избранія имъ изъ числа ихъ себѣ невѣсты. Когда Ѳеофилъ осматривалъ ихъ, держа въ рукѣ золотое яблоко, которое долженъ былъ отдать своей избранницѣ, онъ подошелъ къ Кассіи и сказалъ: „Отъ жены произошло все злое“. Кассіи это замѣчаніе не понравилось и она нашлась отвѣтить: „Отъ жены же произошло все лучшее“. Царь былъ смущенъ этими словами и, отошедши отъ Кассіи, подалъ яблоко Ѳеодорѣ Пафлагонянкѣ. Разочарованная въ своихъ надеждахъ и оскорбленная предпочтеніемъ, Кассія оставила свѣтъ, построила монастырь, постриглась въ нёмъ и посвятила свои дарованія на составленіе каноновъ, стихиръ и вообще церковныхъ пѣсней. Ей принадлежитъ пять ирмосовъ въ канонѣ на великую субботу, нѣсколько стихиръ въ службѣ на Рождество Христово, въ среду страстной недѣли, на день Предтечи, и нѣсколько другихъ, надписываемыхъ въ нашей тріоди словами: „Твореніе госпожи Кассіи“ Позднѣйшій писатель Ѳеодоръ Продромъ замѣчаетъ, что Кассія написала въ канонѣ на вел. субботу не только пять ирмосовъ, но и тропари, къ нимъ относящіеся, но что впослѣдствіи составители службъ, пересматривая это произведеніе, нашли неприличнымъ оставить въ церковномъ употребленіи канонъ, написанный женщиною, посему Маркъ Отрантскій и замѣнилъ тропари новыми, собственнаго сочиненія, оставивъ лишь ирмосы Кассіи.

Намъ остается разсмотрѣть еще одинъ родъ средне-вѣковой греческой лирики, близко стоявшій къ церковнымъ произведеніямъ по своему содержанію и еще ближе по своимъ мотивамъ и исполненію. Разумѣемъ тѣ праздничные гимны, съ которыми встрѣчали и провожали императора во время его выходовъ въ церковь по большимъ праздникамъ и при разныхъ придворныхъ церимоніяхъ. Часть этихъ хвалебныхъ пѣсней (антологій) была заимствована изъ церковной же гимнографіи, изъ тѣхъ служебныхъ книгъ, по которымъ справлялась праздничная служба, но едва ли не большая часть была составлена на этотъ случай особо и вышла изъ-подъ пера придворныхъ ораторовъ и піитъ. Писать похвальныя рѣчи, сочинять привѣтственныя оды и эпиграммы было вообще въ духѣ византійской поэзіи, и не мудрено, что ею вдохновлялись съ особенною силою, когда дѣло шло о пышныхъ церимоніяхъ двора, а лица, занимавшіяся стихотворствомъ, состояли у императора на службѣ и содержаніи. Мы не знаемъ именъ этихъ стихо-пѣснотворцевъ и риторовъ, но, вѣроятно, они принадлежали къ той многолюдной плеядѣ мастеровъ этого дѣла, которые оставили значительный вкладъ въ византійской антологіи и были сколько любителями искусства по призванію, столько же его работниками ex professo. Обширный классъ этихъ праздничнo-привѣтственныхъ придворныхъ гимновъ извѣстенъ подъ именемъ царскихъ—*βασιλίκια ἄσματα* или *τροπάρια*. Какъ и церковныя пѣсни, они назывались отпустительными и предначинательными, по размѣру и построенію—ямбами, тропарями, а по исполненію—гимнами и антифонами. Пѣніе въ древнемъ мірѣ было вообще болѣе развито, чѣмъ теперь, и составляло, какъ и музыка, необходимую принадлежность царскихъ праздниковъ и обѣдовъ, народныхъ игръ. Поэтому, когда царь приглашалъ къ себѣ за трапезу, а такихъ дней въ византійскомъ обрядникѣ было очень много, придворные пѣвчіе исполняли въ честь царя панегирики и величали его особу нарочно на этотъ случай составленными ямбами. Но когда приглашали къ столу патріарха и духовенство, тогда исполнялось это пѣніе церковными доместиками и выбирались для исполненія пѣсни церковнаго содержанія. Не распространяясь много объ этомъ родѣ византійской лирики, я укажу только на значительное собраніе

этихъ полуцерковныхъ-полусвѣтскихъ пьесъ въ обрядникѣ Константина Порфиророднаго, гдѣ описаны и самыя подробности ихъ исполненія и главныя церимоніи, при которыхъ онѣ имѣли мѣсто. Приведемъ нѣсколько образцовъ этой смѣшанной по характеру и содержанію лирики. Вотъ, напримѣръ, справляется праздникъ собиранія винограда. Царь съ своею свитой отправляется въ Гіерій—загородный дворецъ; ему сопутствуетъ патріархъ. Облачившись въ фелонь и омофоръ, онъ освящаетъ виноградныя лозы и первое вино, изъ нихъ приготовленное. Императоръ раздаетъ присутствующимъ кисти винограда, между тѣмъ какъ придворные пѣвчіе, раздѣлившись на два хора, поютъ слѣдующій, составленный по всѣмъ правиламъ тогдашней риторики тропарь 1-го гласа: „Изъ луга богопознанія собравъ цвѣты мудрости, священное собраніе почтенныхъ патриціевъ да увѣнчаетъ главу свою (т. е. покроетъ вѣнками), какъ домъ мысленнаго благоуханія, воспринимая отъ него благодати утѣшеніе. Ты же, безсмертный (ἀθάνατος), Царю всѣхъ, даруй міру какъ можно чаще совершать этотъ праздникъ во славу царскаго величества боговѣнчаннаго и помазаннаго царя нашего". Получивъ по денежному подарку и пропѣвъ еще одинъ гимнъ подобнаго же содержанія, собраніе расходится (De cerim. p. 48). Иногда эти гимны исполнялись народомъ и предначинателемъ или, по нашему, канонархомъ. Онъ во главѣ хора по стихамъ произносилъ извѣстный тропарь, а народъ на каждый стихъ отвѣчалъ какимъ-либо возгласомъ или формулою, заключавшею похвалу и благожеланіе императору. Чаще же эти пьесы исполнялись цѣлымъ хоромъ пѣвчихъ на разныхъ стадіяхъ императорскаго пути къ церкви; (пѣвчими этими были особенные отряды изъ партій цирка зеленыхъ и голубыхъ). Надобно прибавить еще, что эти антологіи были положены на гласы, какъ и пѣсни церковныя, что содержаніе ихъ соображалось съ празднуемымъ церковнымъ событіемъ дня, въ который происходили церимоніальные выходы, но въ своемъ заключеніи, а иногда и въ общемъ строѣ онѣ непремѣнно содержали привѣтствіе царю и молитву о благоденствіи его. Этою-то послѣднею чертою *βασιλίκια τροπάρια* и отличались отъ тропарей и вообще пѣсней спеціально-церковнаго содержанія. Византія среднихъ вѣковъ имѣла обширное собраніе произведеній этого рода

лирики и притомъ записанныхъ отдѣльно, но время лишило насъ этой отрасли поэзіи, и мы можемъ познакомиться съ нею лишь по образцамъ, сохранившимся далеко невполнѣ въ кодексѣ византійскаго обрядника; но чтобы судить о ней и этихъ образцовъ довольно. Судя по аналогіи, и остальныя произведенія не представляли ничего особеннаго и отличались показнымъ характеромъ.

Девятымъ-десятымъ вѣкомъ закончился періодъ самостоятельнаго развитія церковной лирики на востокѣ, и ея главные мотивы были исчерпаны. Въ это время успѣли выработаться и сформироваться главнѣйшія формы церковной службы, сложился полный мѣсяцесловъ съ твердо установившимся кругомъ праздниковъ и памятей. Ѳеофанъ Начертанный и Іосифъ Пѣснописецъ († 883) составили каноны святымъ на цѣлый годъ, а на нѣкоторые дни по два и болѣе. Въ связи съ этимъ распорядкомъ церковнаго года и составленіемъ полныхъ службъ на каждый день мѣсяца была закончена главная работа гимнографовъ. Появились полныя мѣсячныя минеи, тогда какъ прежде существовали только праздничныя. Отъ XI вѣка мы уже имѣемъ списки греческихъ и славянскихъ служебныхъ миней какъ въ заграничныхъ, такъ и нашихъ московскихъ рукописныхъ собраніяхъ. До Іосифа Пѣснописца существовало всего-навсего до 200-тъ каноновъ на дни праздниковъ и святыхъ; но какъ должно было возрасти это число, когда онъ одинъ составилъ болѣе 220-ти. Пора оживленной, можно сказать, лихорадочной дѣятельности на этомъ поприщѣ миновала съ этими великими тружениками-литургистами, и дальнѣйшая судьба церковной гимнографіи на востокѣ представляетъ движеніе слабое и медленное въ направленіи, положенномъ пѣснописцами VIII—X вѣковъ. Гимнографы XI—XVI вѣковъ, бѣдные собственною производительностію, живутъ преданіями прошедшаго и ограничиваются компиляціями. Іоаннъ Зонара, извѣстный канонистъ, пишетъ толкованіе на воскресные каноны Дамаскина и объясняетъ техническую терминологію, выработанную въ богослужебной письменности того времени. Въ послѣдующее время на томъ же поприщѣ толкованія дѣйствуетъ Ѳеодоръ Продромъ, составившій толкованіе на каноны великихъ праздниковъ, написанные Дамаскинымъ и Косьмою Майюмскимъ. Трудъ его былъ пересмо-

трѣнъ и дополненъ Григоріемъ Коринѳскимъ. Изъ гимнографовъ этого періода можно бы назвать довольно крупную цыфру именъ, и немало было лицъ, оставившихъ свои произведенія въ церковномъ употребленіи. Но это были уже опыты слабые, ихъ мѣсто въ церковномъ уставѣ, а не въ области тогдашней лирики; они важны для статистики гимнографіи, но не для характеристики ея направленія. Болѣе видными представителями были Іоаннъ Евхаитскій, Константинопольскій патр. Филоѳей и малоизвѣстный собиратель церковныхъ пѣснопѣній монахъ Ѳеодулъ. Слѣдуетъ назвать далѣе Никифора Ксанѳопула, составителя синаксарей, и наконецъ изъ XVI стол. Николая Малакса Пелопоннесскаго; отъ него остались мелкіе гимнографическіе труды, извѣстные по рукописнымъ минеямъ и печатнымъ венеціанскимъ изданіямъ. Изъ этой темной поры въ исторіи византійскаго образованія и политической жизни дошло до насъ нѣсколько именъ *μελουργῶν μαϊστόρων*, извѣстныхъ въ исторіи музыки, но не лирики. Малоизвѣстныя греческія, болгарскія, турецкія и какого-то смѣшаннаго варварскаго стиля имена, стоящія во главѣ разныхъ *ποίημα*, *ἀκολυθία*, *κεκραγάρια*, — вотъ достойные представители этой эпохи глубокаго упадка греческаго духа и греческой жизни. Іоаннъ Кукузель, Мануилъ Хризафи, Халибурій, Сгуропулосъ, Цанкопулосъ — вотъ имена, которыми дополненъ былъ индексъ древнихъ мелодовъ и гимнографовъ за этотъ темный періодъ церковной жизни.

Надобно прибавить къ этому, что гимнографы разсматриваемаго времени были стѣснены въ своихъ произведеніяхъ чисто внѣшними, формальными требованіями, налагавшими на нихъ тяжелую обязанность составить извѣстное число пѣсенъ по извѣстному образцу и узаконенной продолжительности. Это особенно нужно сказать о техническомъ построеніи канона, структурѣ ирмосовъ и подчиненныхъ имъ тропарей; а потому каноны едва ли не въ большей мѣрѣ обнаружили указанныя нами слабыя стороны ихъ стиля [1]). При

[1]) Извѣстно, что каждый ирмосъ составляется по образцу той или другой библейской пѣсни и есть не что иное, какъ болѣе или менѣе удачная варіація на заданную тему. Легко судить, каково положеніе поэта, котораго заставляютъ писать на заранѣе приготовленныя темы, которому предлагаютъ не только общее содержаніе для его произведенія, но и самый планъ, отъ котораго онъ не можетъ уклониться.

такомъ отношеніи къ дѣлу трудно было ожидать живыхъ лирическихъ мотивовъ отъ произведеній, вышедшихъ изъ-подъ пера церковныхъ пѣснописцевъ разсматриваемаго періода, и нерѣдко проза, сухая проза выступала очень рѣзко сквозь изысканную ритмическую и риторическую форму строфъ и пѣсней канона. Невозможно и требовать лирическаго одушевленія, живости и разнообразія въ основномъ мотивѣ того или другого канона, пѣснопѣнія, когда они писались на каждый сколько-нибудь значительный праздникъ по одному и тому же образцу, писались, наконецъ, слишкомъ растянуто, частію для удовлетворенія принятымъ шаблонамъ, частію по прихоти самихъ составителей. Трудно, чтобы не изсякъ источникъ неглубокаго поэтическаго дарованія, когда черпаютъ изъ него слишкомъ много, трудно не вдаться въ сухую прозу, когда небогатое содержаніе пѣснопѣнія намѣренно растягивается на множество тропарей, совершенно механическимъ образомъ между собою связанныхъ. Въ это рабское анти-художественное отношеніе становились особенно тѣ пѣснописцы, которые располагали рядъ пѣсней, тропарей канона и вообще послѣдованія по порядку буквъ алфавита или заранѣе взятаго стиха. Форма акростиха сама по себѣ есть уже анти-поэтическая форма и привязываетъ мысль къ мелочнымъ условіямъ внѣшней искусственности, но, когда эта форма избирается еще для пьесъ сложныхъ и съ содержаніемъ важнымъ, она всегда соединяется со вредомъ для поэтическаго слова, превращаетъ его въ мелочную прозу и сосредоточиваетъ все вниманіе составителя на отдѣлкѣ. Въ литургическихъ послѣдованіяхъ эта форма встрѣчается очень часто, къ сожалѣнію, и была особенно любимою и принятою формою въ византійской лирикѣ средне-вѣковаго періода. Въ нашемъ славянскомъ переводѣ эта технически-музыкальная сторона произведеній византійской церковной лирики почти совершенно потеряна, и мы уже не имѣемъ возможности понять отличительныя черты оригинала и слышимъ въ теперешнемъ канонѣ и стихирахъ рѣчь безъ всякаго размѣра и ритма. Только въ нѣкоторыхъ случаяхъ, напримѣръ, въ акаѳистѣ и тропаряхъ канона, мы имѣемъ возможность замѣтить послѣдовательность стиха и строфъ оригинальнаго текста.

Блѣдными выходятъ многія изъ этихъ гимнографическихъ

произведеній и не отъ указанной и только что выясненной нами причины, не вслѣдствіе только темноты или невразумительности ихъ перевода, хотя и точнаго, но стоящаго гораздо ниже подлинника въ стилистическомъ отношеніи; то и другое въ значительной мѣрѣ, конечно,—правда; блѣдность содержанія и монотонность многихъ изъ нашихъ каноновъ и богослужебныхъ вообще пѣсней объясняются изъ характера и содержанія самыхъ подлинниковъ, обусловливаются свойствами послѣднихъ. Нѣтъ словъ, что многіе изъ церковныхъ гимнографовъ обладали извѣстною степенью поэтическаго дарованія, имѣли теплое сердце, что и сказалось въ ихъ задушевныхъ, иногда глубоко вдохновенныхъ произведеніяхъ. Но нѣкоторые изъ представителей и даже лучшихъ представителей греческой церковной лирики были слишкомъ порой заняты сухими отвлеченностями догматики и схоластики, чтобы сохранить всегда свѣжесть и непосредственность своего религіознаго чувства и не внести этотъ же сухой разсудочный элементъ въ содержаніе церковныхъ пѣснопѣній. Укажемъ въ примѣръ на богословско-схоластическое направленіе хотя бы даже въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ св. Іоанна Дамаскина, труды котораго такъ хорошо извѣстны въ нашей школьной богословской литературѣ. Этотъ богословъ, писавшій и діалектику, и опроверженіе ересей, и схоластическую по мѣстамъ систему догматики, посвятилъ себя профессіи христіанскаго пѣснописца, столь несогласной, повидимому, съ спеціальнымъ родомъ его занятій. Мы не хотимъ этимъ сказать, что пѣснопѣнія Іоанна Дамаскина лишены поэтическаго дарованія: въ числѣ его каноновъ и стихиръ есть такія, которыя отмѣчены глубокимъ религіознымъ одушевленіемъ и теплотою чувства, иные достигаютъ рѣдкой поэтической образности и художественнаго драматизма; къ такимъ слѣдуетъ причислить нѣкоторыя изъ стихиръ его погребальнаго канона. Но зато есть у него много и, пожалуй, гораздо больше такихъ, въ которыхъ риторическая образность замѣняетъ отчасти истинное одушевленіе и діалетически-фигуральная обработка поглощаетъ главныя заботы составителя. Въ нашихъ праздничныхъ канонахъ, какъ извѣстно, есть ирмосы крайне невразумительные. Темноту ихъ у насъ принято объяснять, повторяю недостатками, несовершенствомъ славянскаго перевода. Не отрицая справедливо-

сти этого объясненія, не можемъ не сказать, что тѣ же самые ирмосы мало вразумительны, на нашъ взглядъ, и въ греческомъ подлинникѣ, а стало быть не могутъ обладать большою ясностію и въ самомъ хорошемъ переводѣ. Трудно, конечно, передавать въ переводѣ, сохраняя всѣ красоты подлинника, образцовыя художественныя произведенія, особенно поэтическія созданія народной фантазіи; но едва ли не еще труднѣе передать яснымъ, точнымъ и близкимъ къ подлиннику языкомъ изысканныя риторическія мѣста, въ которыхъ смыслъ того или другого отрывка часто держится на остроумной игрѣ понятій, на недосказанныхъ аллюзіяхъ или намекахъ и искусственныхъ противоположеніяхъ, гдѣ діалектическое сопоставленіе тонкихъ догматическихъ понятій и изысканно-утонченныхъ образцовъ замѣняютъ отсутствіе непосредственнаго сердечнаго отношенія къ дѣлу. Въ области византійской церковной гимнографіи, справедливость требуетъ сказать, есть не мало произведеній посредственныхъ и прямо слабыхъ, бѣдныхъ совсѣмъ содержаніемъ и лишенныхъ художественныхъ достоинствъ.

III.

О церковномъ пѣніи и музыкѣ. Три рода пѣнія въ древней церкви: одиночное, антифонное и общее; ограниченіе участія народа въ пѣніи. Характеръ пѣнія въ древней церкви. Осмогласіе. Музыкальные знаки. Пѣніе въ западной церкви; ея музыкальные стили и школы. Инструментальное исполненіе церковныхъ пѣснопѣній и отношеніе къ нему древней церкви.

Какъ исполнялись гимны или пѣснопѣнія въ древне-христіанской церкви при богослуженіи? Уже изъ самаго понятія о гимнѣ, какъ пѣснопѣніи, видно, что его исполненіе совершалось посредствомъ пѣнія или вокальной музыки. На эту связь гимна съ пѣніемъ ясно указываетъ блаж. Августинъ, когда замѣчаетъ про первый, что онъ предполагаетъ три слѣдующихъ условія: а) это должна быть пѣснь хвалебная, б) пѣснь во славу Божію и в) непремѣнно пѣснь, т.-е. исполняться посредствомъ пѣнія [1]). Всѣ эти условія имѣли мѣсто въ богослужебной практикѣ древне-христіанской церкви. Намъ предстоитъ обратить вниманіе на выполненіе послѣд-

[1]) Si sit hymnus, habeat haec tria: et laudem, et Dei, et canticum.

няго изъ нихъ и ближе ознакомиться съ способомъ музыкально-голосового исполненія церковныхъ пѣснопѣній во время службы.

По степени участія исполнителей въ древней церкви существовало три рода пѣнія: 1) одиночное, 2) антифонное, или перемѣнное, и 3) общее. Прослѣдить и точно опредѣлить значеніе каждаго изъ этихъ трехъ пѣвческихъ элементовъ въ составѣ древняго пѣнія можно только отчасти. Одиночное пѣніе въ чистомъ видѣ рѣдко практиковалось, но или сливалось съ антифоннымъ, при исполненіи мелодіи, которая затѣмъ подхватывалась цѣлымъ собраніемъ, или примыкало къ чтенію нараспѣвъ псалмовъ, евангелія, апостола, вообще писаній, а это послѣднее, чтеніе или произнесеніе речитативомъ, составляло нѣчто среднее между чтеніемъ и пѣніемъ [1]). Въ основѣ антифоннаго или перемѣннаго пѣнія лежалъ общій пріемъ, состоявшій въ чередованіи исполнителей; оно основывалось на раздѣленіи пѣнія между двумя исполняющими сторонами: между пѣвцомъ, или предначинателемъ пѣнія, и народомъ, между псалтомъ и хоромъ, или же между двумя отдѣльными хорами. Самое исполненіе состояло въ томъ, что мелодія, исполненная однимъ хоромъ, повторялась безъ всякаго измѣненія въ своемъ составѣ другимъ. Говоря по-теперешнему, это было пѣніе по клиросамъ и предполагало раздѣленіе исполнителей, а иногда и всѣхъ присутствующихъ на двѣ части или стороны, изъ которыхъ одну по временамъ составляли мужчины, другую—женщины. Родиною антифоннаго пѣнія считаютъ востокъ, преимущественно Сирію и Антіохію. Но еще задолго до принятія этого рода пѣнія въ христіанскомъ мірѣ онъ уже былъ извѣстенъ въ практикѣ греческаго театра, гдѣ исполненіе какой-либо строфы попеременно двумя хорами пѣвцовъ называлось *στροφή* и *ἀντιστροφή*. Филонъ говоритъ о терапевтахъ, что во время своихъ собраній для молитвы они составляли два хора: одинъ изъ мужчинъ, другой изъ женщинъ, и исполняли гимны во славу Божію—то всѣ вмѣстѣ единогласно, то порознь, попеременно, сопровождая свое пѣніе жестами. Хотя церковное преданіе и возводитъ начало антифоннаго пѣнія къ временамъ Игнатія Богоносца, который, по свидѣтельству

[1]) У Филар. Черн. 14.

Сократа, будучи перенесенъ въ сферу небожителей, слышалъ тамъ, какъ ангельскіе лики поперемѣнно пѣли трисвятую пѣснь, но такъ какъ это извѣстіе впервые идетъ чрезъ Сократа, жившаго въ IV в., то его хронологическая достовѣрность можетъ быть оцѣниваема только съ точки зрѣнія того времени. Прецедентъ этого сказанія находится въ книгѣ прор. Исаіи, гдѣ говорится о такомъ же перемѣнномъ, антифонномъ пѣніи ангеловъ, которые взывали другъ къ другу хвалебную пѣснь: „Святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ“, и слѣдовательно обыкновеніе Антіохійской церкви имѣло уже за себя основаніе въ ветхо-завѣтномъ примѣрѣ. Сущность Сократова сказанія можетъ быть сведена къ тому простому историческому заключенію, что именно въ Сирійской церкви впервые появился и былъ принятъ этотъ родъ пѣнія; здѣсь онъ былъ связанъ съ именемъ знаменитаго представителя древне-Сирійской церкви, Игнатія Богоносца, и отсюда въ IV вѣкѣ распространяется далеко за ея предѣлы, становится извѣстенъ и на западѣ. Положительныя свидѣтельства объ употребленіи этого рода пѣнія въ церкви одновременно касаются и востока и запада и принадлежатъ IV вѣку. Блаж. Ѳеодоритъ о началѣ антифоннаго пѣнія говоритъ слѣдующее: когда Антіохійскій епископъ Леонтій измѣнилъ православію и сталъ пѣть малое славословіе по-аріански, тогда два пресвитера, Флавіанъ и Діодоръ, прервали общеніе съ своимъ епископомъ и стали собираться съ православными въ храмы и пѣть псалмы Давидовы антифонно. Они первые, говоритъ историкъ, раздѣливъ хоръ на двѣ половины, уставили пѣть псалмы Давидовы поперемѣнно, и это началось съ Антіохіи. На западѣ оно было введено Амвросіемъ Медіоланскимъ и, какъ ясно говоритъ историческое свидѣтельство, было заимствовано послѣднимъ именно съ востока. Это пѣніе такъ пришлось по вкусу современникамъ, что сами еретики воспользовались имъ для привлеченія народа въ свои храмы при исполненіи своихъ гимническихъ произведеній. Такъ было съ аріанами въ Константинополѣ при Златоустѣ, такъ было и въ Медіоланской церкви при Амвросіи [1]). Особый видъ или пріемъ антифоннаго пѣнія (въ чистомъ его, такъ

[1]) Свид. у Разум. 14—15 стр., Клиф. II, 239. Объ антиф. пѣніи у Клифота II ч., 34—40, III ч., 209. Объ участіи народа въ чтеніи и пѣніи II, 290.

сказать, видѣ) составляло *ипофоническое* пѣніе. Оно состояло въ томъ, что пѣвецъ мѣрнымъ и благозвучнымъ голосомъ начиналъ и исполнялъ псаломъ, а народъ участвовалъ съ нимъ въ пѣніи, повторяя послѣднія слова извѣстныхъ стиховъ псалма или гимна или сопровождалъ каждый отдѣльный стихъ его какимъ-либо однимъ стихомъ или припѣвомъ. На древне-церковномъ языкѣ это называлось: *ὑποφωνεῖν*, *ὑπακούειν*, succinere — подпѣвать. Древнѣйшее указаніе на этотъ родъ пѣнія сохранилось въ Апостольскихъ Постановленіяхъ (II, 57, русск. пер. стр. 90), гдѣ говорится, что, по совершеніи чтецомъ двухъ чтеній изъ Ветхаго Завѣта на литургіи оглашенныхъ, „другой кто-либо (избранный псалтъ) пусть поетъ пѣсни Давидовы, а народъ пусть подпѣваетъ послѣднія слова стиховъ“ (*ὑποψάλλεται ἀκροστοίχια*). Діонисій Ареопагитъ говоритъ о подобномъ же исполненіи псалмовъ предстоятелемъ и присутствующими въ олтарѣ клириками. Къ этому способу пѣвческаго исполненія псалмовъ и гимновъ близко подходило пѣніе *эпифоническое*, когда народъ къ извѣстнымъ строфамъ или стихамъ гимна присоединялъ какой-нибудь припѣвъ или формулу. Такими припѣвами были въ древней церкви: „Слава Отцу и Сыну и Св. Духу“, „аминь,“ „яко въ вѣкъ милость Его“ (у Аѳанасія) и другіе. Слѣды эпифоническаго пѣнія сохранились очень ясно въ теперешней церковной практикѣ въ припѣвахъ антифоновъ, въ прокимнахъ и исполненіи псалмовъ.

Третій родъ пѣнія составляло пѣніе общее, исполнявшееся всѣми присутствующими въ церкви. Пѣли всѣ вмѣстѣ, въ пѣніи участвовалъ каждый, кто только могъ и умѣлъ пѣть. Этотъ способъ исполненія церковныхъ гимновъ (и молитвъ) былъ особенно употребителенъ въ перво-христіанскую эпоху, служа выраженіемъ тѣсной нравственно-религіозной связи, которая соединяла между собою членовъ христіанской общины. Свидѣтельство Плинія въ письмѣ къ импер. Траяну о ночныхъ собраніяхъ христіанъ, свидѣтельство Тертулліана о способѣ совершенія агапъ въ перво-христіанскомъ мірѣ и замѣчанія древнѣйшихъ литургійныхъ записей не оставляютъ на этотъ счетъ никакого сомнѣнія. Эта практика держалась во всей силѣ и во времена Златоуста. „Нѣкогда“, говоритъ онъ, „вѣрующіе сходились вмѣстѣ и пѣли сообща; то же дѣлаемъ и теперь... Мужчины и женщины, старцы и юноши,

отличаются только поломъ и возрастомъ, но не пѣніемъ, потому что духъ, управляя голосомъ каждаго, изъ всѣхъ создаетъ одну общую мелодію". Но эта система пѣнія держалась недолго, да и не могла держаться въ силу дисциплинарныхъ условій, измѣнившихъ строй церковно-литургическихъ отношеній. Первымъ симптомомъ ея паденія служило учрежденіе особеннаго класса пѣвцовъ или псалтовъ [1]). Этихъ послѣднихъ мы впрочемъ должны отличать отъ псалтовъ перво-христіанской эпохи, которые назывались ὑποβολεῖς, φωνασκοί, monitores, praecentores, которые были собственно предначинателями пѣнія, запѣвалами, канонархами и служили его представителями или корифеями въ ипофонической системѣ. Тертулліанъ находилъ антихристіанскимъ обычаемъ самое существованіе такихъ praecentores, можетъ быть, потому, что они взяты были изъ практики греческаго театра, гдѣ видную роль играли корифеи хора или запѣвалы, дававшіе тонъ и составъ мелодіи. Но кромѣ того Тертулліанъ видѣлъ въ ихъ обязанностяхъ посягательство на свободу молитвеннаго расположенія. Молитва христіанина, по его словамъ, обусловливается расположеніемъ его сердца, она свободна, потому что не подсказывается другимъ, но возбуждается и развивается сама собою въ таинственной глубинѣ души. Зная основной мотивъ часто рѣзкихъ и эксцентрическихъ сужденій Тертулліана, который и словомъ и дѣломъ старался воскресить простоту и чистоту перво-христіанской практики въ церкви своего времени, уже начинавшей регламентировать свободныя формы древне-христіанскаго культа, легко понять, что Тертулліанъ вооружался здѣсь противъ ограниченія правъ общины въ дѣлѣ молитвы и выраженія своихъ религіозныхъ убѣжденій. Но съ теченіемъ времени пѣвцы получали болѣе прочное оффиціальное положеніе и мало по-малу оттѣсняли народъ отъ участія въ пѣніи, сосредоточивая эту обязанность въ замкнутомъ кругѣ лицъ, спеціально назначенныхъ для исполненія пѣнія и получавшихъ на это полномочія посредствомъ посвященія. Въ этомъ смыслѣ составлено было относительно пѣвцовъ 17 правило Лаодикійскаго собора, которое узаконяетъ, чтобы кромѣ пѣвцовъ, состоящихъ

---

[1]) См. о пѣвц. у Разумовск. I ч, стр. 30.

въ клирѣ, имѣющихъ право всходить на амвонъ и носящихъ фелонецъ, никто другой не могъ пѣть въ церкви. Здѣсь, очевидно, рѣчь идетъ объ особенномъ классѣ пѣвцовъ съ инымъ назначеніемъ, чѣмъ псалты или мониторы древнехристіанской церкви, хотя, по объясненію Вальсамона, этимъ правиломъ будто бы предоставлялось пѣвцамъ только начальство надъ пѣніемъ, но не запрещалось подпѣвать и народу. Мы не хотимъ сказать, чтобы этимъ правиломъ вездѣ и абсолютно было прекращено участіе народа въ пѣніи; оно продолжалось тамъ и здѣсь, но встрѣчалось какъ явленіе спорадическое. Такъ говоритъ Исидоръ Испалійскій. Сокращеніе или ограниченіе народнаго участія въ пѣніи вызывалось многими причинами. Порядокъ богослуженія съ теченіемъ времени болѣе и болѣе усложнялся, церковныя произведенія полагались на ноты и исполнялись по образцу извѣстной мелодіи, которая требовала предварительнаго изученія и навыка въ пѣніи. Церковная дисциплина стала находить недозволительнымъ участіе въ пѣніи женщинъ, и Кириллъ Іерусалимскій выражался о немъ, какъ о такомъ, которое болѣе годится для сцены и содержитъ мотивы изнѣженные. На его сторонѣ стоялъ и Исидоръ Пелусіотъ, который ту же самую мысль высказывалъ болѣе полно и мотивировалъ болѣе основательно. Вслѣдствіе всѣхъ этихъ условій народъ могъ участвовать въ пѣніи, произнося только небольшія, извѣстныя ему по навыку формулы и притомъ самаго простого напѣва, но что касается до исполненія болѣе продолжительныхъ, записанныхъ богослужебныхъ пѣсней, то это было доступно однимъ только знатокамъ пѣнія и людямъ грамотнымъ. И мы видимъ, что въ IV вѣкѣ начинаютъ возникать пѣвческія школы, а при большихъ церквахъ составляются многочисленные пѣвческіе хоры, состоявшіе подъ управленіемъ доместиковъ или знатоковъ пѣнія и музыки. Во времена Ѳеодосія Вел. въ Константинополѣ уже существовала особая пѣвческая школа, изъ которой выходили учители пѣнія. Одинъ изъ такихъ учителей занимался съ пѣвцами Іоанна Златоустаго. При большихъ церквахъ состояли цѣлые хоры пѣвцовъ, и въ Софійскомъ соборѣ по штату импер. Юстиніана было положено состоять 25 пѣвцамъ, съ которыми раздѣляли эту должность 100 отдѣльныхъ чтецовъ. Въ монастыряхъ, гдѣ большая часть монаховъ была

грамотна, а неграмотные были обязаны заучивать наизусть псалтирь и употребительнѣйшія церковныя пѣсни, все братство, благодаря этому, могло по древне-христіански участвовать въ пѣніи.

Въ мелодическомъ отношеніи пѣніе древней церкви мало походило на то, которое мы слышимъ въ настоящее время. Тамъ употреблялись лишь самыя легкія модуляціи голоса, такъ что это пѣніе скорѣе можно назвать речитативомъ или пѣвучимъ говоромъ, чѣмъ мелодическимъ пѣніемъ съ развитою системою вокализаціи. Это особенно нужно замѣтить объ исполненіи псалмовъ во время богослуженія. Блаж. Августинъ говоритъ, что въ церкви его времени „псалмы произносились такимъ ровнымъ голосомъ и съ такими слабыми модуляціями (tam modico flexu), что скорѣе приближались къ говору, чѣмъ къ пѣнію“, а Исидоръ Севильскій прямо заявляетъ, что въ первенствующей церкви псалмопѣніе совершалось такимъ образомъ, что скорѣе походило на звучное произношеніе, чѣмъ на пѣніе, въ строгомъ смыслѣ этого слова. При такой манерѣ пѣнія, самой собою понятно, отъ пѣвцовъ не требовалось большого умѣнья; самая монотонность предохраняла отъ дисгармоніи, а отсутствіе мелодическаго элемента дѣлало терпимымъ участіе голосовъ слабыхъ и малообработанныхъ. Этотъ способъ пѣвческаго исполненія примѣнялся ко всѣмъ тѣмъ случаямъ, когда требовалось болѣе полное, внятное и раздѣльное чтеніе, такъ сказать, чтеніе нараспѣвъ. Такъ читали апостолъ и евангеліе, что сохранилось отчасти и доселѣ. До насъ дошли рукописи, въ которыхъ чтенія библейскаго текста, апостола и евангелія, положены какъ бы на ноты, и повышеніе и пониженіе голоса обозначено особенными пѣвческими знаками. Раздѣленіе апостола и евангелія, сдѣланное діакономъ Евѳаліемъ въ V вѣкѣ, имѣло между прочимъ цѣлію упрощеніе ихъ чтенія въ церкви и удобство при исполненіи чтенія нараспѣвъ. Въ пѣніи гимновъ допускалось болѣе свободы и искусственности. Народное пѣніе грековъ съ его развитою техникою могло имѣть и имѣло сильное вліяніе на пѣвческую мелодію древне-христіанскихъ гимническихъ произведеній. Особенно удобенъ былъ для такого назначенія строгій дорическій ладъ, о которомъ съ особеннымъ уваженіемъ отзывались греки, и который нашелъ себѣ цѣнителей и въ

исторіи церковнаго пѣнія. Мы не будемъ излагать технической стороны древняго пѣнія и характеризовать различные напѣвы, особенно любимые древними греками. Мы замѣтимъ только, что первенствующая церковь вообще держалась того правила, что нѣжное мелодическое пѣніе слишкомъ дѣйствуетъ на чувственное впечатлѣніе и можетъ этимъ отвлекать мысль отъ содержанія гимновъ и молитвъ, а потому она могла усвоить напѣвы древнихъ грековъ не иначе, какъ съ ограниченіемъ и строгимъ выборомъ годныхъ музыкальныхъ элементовъ. Къ музыкальной нѣжной и эстетической манерѣ пѣнія она относилась съ недовѣріемъ и осуждала ее, какъ недостойную. Извѣстный Павелъ Самосатскій отличался особеннымъ пристрастіемъ къ блестящей обстановкѣ богослуженія, любилъ драматизмъ въ произнесеніи проповѣдей, требовалъ, чтобы присутствующіе рукоплескали ему и между прочимъ составилъ хоръ изъ женщинъ, которыя исполняли должность пѣвцовъ во время его служеній. Обвинители Павла нашли во всѣхъ этихъ поступкахъ его слѣды нововведеній и отступленіе отъ строгихъ законовъ древней церковной практики. Но музыка всегда была могучимъ средствомъ дѣйствовать на людское сердце и составляла одинъ изъ самыхъ сильныхъ мотивовъ къ возбужденію религіознаго чувства. Это обстоятельство, къ сожалѣнію, долгое время не признанное ригористическимъ воззрѣніемъ древнихъ аскетовъ, было поставлено на видъ и приложено къ дѣлу еретиками, которые и воспользовались мелодическими напѣвами своихъ гимновъ для привлеченія народа въ свои собранія и для лучшаго распространенія своихъ ученій. Мы уже упоминали о процессіяхъ аріанъ, сопровождавшихся антифоннымъ пѣніемъ мужскихъ и женскихъ хоровъ. Но еще болѣе отличился на этомъ поприщѣ сирійскій гностикъ Вардесанъ и его ученикъ Гармоній. Они написали множество гимновъ, въ которыхъ изложили свое ученіе ритмическимъ языкомъ и положили эти гимны на музыку. Ефремъ Сиринъ, по словамъ его біографа, видѣлъ, что секта Вардесана усиливается благодаря прекраснымъ мелодіямъ Вардесановыхъ гимновъ, и что ими-то вливалъ онъ губительный ядъ въ сердца тѣхъ, которые слушали его пѣсни. И вотъ Ефремъ рѣшился сдѣлать въ своей церкви то же, что съ такимъ успѣхомъ испробовали его противники: онъ съ своей сто-

роны написалъ православные гимны и устроилъ хоръ изъ женщинъ. Исполняя эти гимны, они своимъ пріятнымъ пѣніемъ удерживали народъ въ церкви. Толчокъ, данный изобрѣтательностію еретиковъ, вскорѣ сдѣлался общимъ правиломъ и нашелъ оправданіе въ тогдашнихъ церковныхъ обстоятельствахъ. Было, разумѣется, совершенно въ порядкѣ вещей обратить вниманіе на организацію церковнаго пѣнія въ то время, когда церковь такъ много заботилась о расширеніи своего культа и усиленіи богослужебной внѣшности. И, дѣйствительно, лучшіе представители ея, стремясь къ очищенію церковнаго пѣнія отъ мотивовъ свѣтскихъ, модуляцій эффектныхъ и прихотливыхъ, въ то же время старались придать ему извѣстную степень музыкальной обработки, технической законченности, и съ своей стороны много заботились объ установкѣ опредѣленнаго закона для богослужебнаго пѣнія. Востокъ, родина греческаго искусства, прославленный любовію къ музыкѣ и пѣнію, выработалъ и систему церковнаго пѣнія, которая, усвоенная потомъ и на западѣ, сохранилась въ богослужебномъ употребленіи восточной церкви до нашего времени. Основной законъ пѣвческой мелодіи греческой церкви состоитъ въ осмогласіи. Проведеніе его въ практику, литургическое примѣненіе и подчиненіе этому закону разнообразныхъ мелодій церковной музыки составляютъ заслугу востока и тѣсно связываются съ именемъ св. Іоанна Дамаскина.

Мы не намѣрены входить въ разсмотрѣніе технической стороны системы осмогласія, такъ какъ это завело бы насъ далеко въ теорію и исторію музыки, но ограничимся лишь общимъ замѣчаніемъ, что восемь гласовъ церковнаго пѣнія суть не что иное, какъ восемь различныхъ способовъ голосового исполненія церковныхъ гимновъ. Каждое изъ этихъ голосовыхъ исполненій основывается на опредѣленной послѣдовательности музыкальныхъ тоновъ и такимъ образомъ подчинено опредѣленному теоретическому закону, то-есть каждый гласъ вращается въ области опредѣленныхъ, ему одному свойственныхъ звуковъ или, лучше сказать, основывается на ихъ своеобразномъ сочетаніи. Изъ этихъ тоновъ одни называются господствующими, то-есть наиболѣе повторяющимися, другіе начальными и конечными, судя по своему положенію. Прибавимъ, что въ основѣ этихъ гласовъ

(ἦχος) лежали лады или напѣвы, употреблявшіеся у грековъ и извѣстные съ именемъ дорическаго, фригійскаго, лидійскаго и миксолидійскаго. Первые четыре гласа или напѣва назывались прямыми или высокими и обозначались по порядку: первый, второй, третій, четвертый, ἦχος πρῶτος и т. д. Остальные четыре имѣютъ ближайшее отношеніе къ мелодіи этихъ основныхъ напѣвовъ и назывались побочными, πλάγιοι. Они, какъ говорятъ на пѣвческомъ языкѣ, съ родни, музыкально соотвѣтствующи четыремъ основнымъ гласамъ, а потому обозначались въ памятникахъ древней литургической письменности: пятый—какъ побочный гласъ перваго, 6-й—побочный гласъ второго, 7-й—побочный гласъ третьяго или тяжелый (βαρύς), 8-й—побочный гласъ четвертаго. Это музыкальное построеніе гласа по системѣ греческаго народнаго пѣнія впервые произошло, развилось и сложилось на востокѣ. Такъ Анатолій Константинопольскій пишетъ свои стихиры на восемь гласовъ, Романъ Сладкопѣвецъ составляетъ свои кондаки не больше не меньше, какъ на восемь гласовъ, Іаковъ Едесскій на то же число напѣвовъ полагаетъ свои пѣснопѣнія въ недѣлю Ваій. Осмогласіе такимъ образомъ было уже извѣстно въ VI в.; но нѣтъ указанія, чтобы эти техническія правила осмогласной церковной мелодіи тогда же были возведены въ опредѣленный законъ и теорію. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи церковное пѣніе на востокѣ было во многомъ обязано св. Іоанну Дамаскину. Дамаскинъ, отличавшійся особенною систематикою въ своихъ словесныхъ произведеніяхъ, изложилъ древнее осмогласіе восточной церкви въ строгой музыкальной системѣ и составилъ такимъ образомъ теорію для практики церковнаго пѣнія. На это значеніе Дамаскина въ исторіи церковнаго пѣнія указываетъ общее преданіе восточной церкви, въ полномъ соотвѣтствіи съ которымъ стоитъ и капитальный трудъ Дамаскина—октоихъ или расположеніе церковныхъ службъ воскресныхъ на основаніи этого древняго пѣвческаго закона. Іоаннъ Дамаскинъ своимъ октоихомъ оказалъ ту важную услугу церковному пѣнію, что придалъ ему законченность, устойчивость и тѣмъ предохранилъ церковную мелодію отъ произвола и профанаціи пѣвцовъ. Ограничивъ пѣвческую мелодію осмью гласами или отдѣльными напѣвами и подчинивъ этой системѣ все разнообразіе церковныхъ гимновъ, онъ тѣмъ

самымъ установилъ прочныя основы ихъ пѣвческаго исполненія и сохранилъ для послѣдующаго времени строгіе мотивы древне-церковнаго пѣнія. Насколько сохранились въ теперешнемъ нашемъ нотномъ октоихѣ основныя первоначальныя мелодіи, положенныя Дамаскинымъ, сказать нельзя, потому что до насъ не сохранился не только нотный осмогласникъ послѣдняго, но и музыкальныя положенія ближайшаго къ нему времени. Но что современное намъ церковное пѣніе держится на основѣ древней мелодіи, это доказываетъ связь нынѣшняго осмогласника съ его оригиналомъ и путь историческаго преданія.

Такъ какъ октоихъ назначался для пѣвческаго употребленія и долженъ былъ служить указаніемъ мелодіи для всѣхъ гласовъ, то, безъ сомнѣнія, его мелодіи были положены на ноты и обозначались опредѣленными музыкальными знаками. Что же это были за знаки? Нынѣшнія музыкальныя ноты имѣютъ происхожденіе довольно позднее. Древніе не знали такихъ знаковъ, а употребляли болѣе сложную и разнообразную симіографію. Греки употребляли для этой цѣли буквы своей азбуки; онѣ ставились надъ текстомъ и служили указателями пѣнія. Когда музыкальная техника усложнилась, расширилась самая область тоновъ и увеличились самыя требованія насчетъ ритма или каданса въ исполненіи, тогда и самая система знаковъ оказалась недостаточною, и ее старались расширить, давая буквамъ алфавита разныя положенія: писали ихъ сокращенно, прямо, бокомъ, удлиненно и другими способами. Для сбереженія времени, при перепискѣ нотъ, впослѣдствіи стали прибѣгать къ сокращенному скорописному изображенію музыкальныхъ знаковъ, отчего они потеряли свою первоначальную графическую форму и стали извѣстны подъ именемъ невмъ или крюковъ, которые потомъ вытѣснили совершенно алфавитную систему музыкальной симіографіи. Какъ дальнѣйшее ея развитіе, является новѣйшій способъ изображенія мелодіи посредствомъ нотолинейныхъ знаковъ, которые своимъ положеніемъ между линіями обозначаютъ высоту или качество тона, а внѣшнимъ видомъ указываютъ на его продолжительность и опредѣляютъ ритмъ или кадансъ музыкальной мелодіи.

Церковное пѣніе западной церкви основывается на томъ же музыкальномъ законѣ, что и пѣніе восточной церкви.

приведенное въ строгую систему Іоанномъ Дамаскинымъ. Оно стояло въ тѣсной связи съ исторіею пѣнія на востокѣ и заимствовано отъ грековъ, какъ и церковная гимнографія. Амвросій Медіоланскій ввелъ въ своей церкви употребленіе четырехъ главныхъ напѣвовъ или ладовъ: дорійскаго, фригійскаго, лидійскаго и миксолидійскаго и на основѣ ихъ построилъ пѣвческую мелодію церковныхъ гимновъ въ своей церкви. Но амвросіанское пѣніе вскорѣ подверглось искаженіямъ въ церковной практикѣ, потеряло свою простоту и чистоту, такъ что ко времени Григорія Вел. (VI—VII вв.) уже потребовалась настоятельная необходимость въ улучшеніи церковнаго пѣнія, и Григорій много потрудился на этомъ поприщѣ и пріобрѣлъ на западѣ литургическую извѣстность. Къ четыремъ гласамъ или ладамъ амвросіанскаго пѣнія онъ прибавилъ еще четыре, и такимъ образомъ и въ западной церкви было введено осмогласіе по образцу восточной. Нельзя сказать, чтобы метода, введенная Григоріемъ, отличалась звучностію и пріятностію. Его cantus planus—напѣвъ ровный былъ направленъ къ ограниченію новыхъ и изысканныхъ мотивовъ свѣтскаго пѣнія и состоялъ изъ сочетанія тоновъ болѣе или менѣе однозвучныхъ и одинаковой продолжительности, безъ всякихъ голосовыхъ извитій и повышеній. Это пѣніе было въ своемъ родѣ музыкальная декламація, пѣніе унисонное. Многіе изъ позднѣйшихъ историковъ церковной музыки возставали противъ такъ называемаго григоріанскаго пѣнія, находили его сухимъ, безжизненнымъ, чуждымъ всякихъ возбуждающихъ мотивовъ. И оно было дѣйствительно такимъ въ музыкальномъ отношеніи. Чтобы обезпечить судьбу введенной имъ системы церковнаго пѣнія, Григорій основалъ большую школу близъ Рима, гдѣ обучались музыкѣ и пѣнію дѣти бѣдныхъ родителей. Они получали здѣсь содержаніе изъ церковныхъ суммъ, а болѣе успѣвающія изъ нихъ достигали высшихъ іерархическихъ степеней. Школа, устроенная Григоріемъ, въ свое время пользовалась большою извѣстностію и привлекала многочисленныхъ учениковъ изъ разныхъ странъ. По образцу ея построены были другія въ меньшихъ городахъ, и миссіонеры западные распространяли григоріанское пѣніе въ Германіи и Британіи.

Направленіе, данное церковному пѣнію папою Григоріемъ, казалось, было лучшимъ средствомъ для того, чтобы предо-

хранить строгій церковный стиль пѣнія отъ всякихъ измѣненій и смѣшенія его съ чуждыми ему мотивами свѣтской музыки; но на самомъ дѣлѣ этого не случилось. Каноническое пѣніе, введенное Григоріемъ, несмотря на свою строгость и однозвучность, на отсутствіе модуляцій, было до такой степени трудно для изученія и исполненія, что самые трудолюбивые и способные ученики его школы едва могли въ десять лѣтъ усвоить правила этого пѣнія. Техническая сторона григоріанскаго пѣнія была чрезвычайно запутана, и музыкальные знаки (невмы) отличались такимъ разнообразіемъ въ расположеніи и условностью въ своемъ смыслѣ, что нужно было долгое и упорное изученіе дѣла, долговременная привычка, чтобы умѣть разбирать эти мелкія своеобразныя фигуры, которыми были испещрены партитуры такъ называемаго григоріанскаго пѣнія. Ближайшимъ слѣдствіемъ этой трудности было то, что народъ не могъ принимать участія въ церковномъ пѣніи и только въ заключительныхъ: *аминь*, *Κύριε ἐλέησον* и т. п., возвышалъ свой голосъ. У народа недоставало ни досуга, ни средствъ для того, чтобы обучаться этому хитрому искусству; опытныхъ учителей было трудно достать; органы до XIII стол. не имѣли еще хорошаго устройства, а потому не могли служить цѣлямъ музыкальнаго образованія. И вотъ прежніе строгіе мотивы отъ недостаточно трудолюбиваго ихъ изученія стали приходить въ забвеніе, появилось множество варіантовъ, и строгій стиль оразнообразился до того, что cantus firmus перешелъ въ discantus или тотъ живой мотивъ, который преобладалъ въ народномъ употребленіи и мало-по-малу вытѣснялъ пѣніе униссонное. Къ концу XV стол. фигуральность церковнаго пѣнія на западѣ сдѣлалась настолько сильною, что внушала отцамъ Тридентскаго собора большія опасенія за направленіе церковной музыки. Эти опасенія, м. б., повели бы къ тѣмъ же немелодичнымъ и сухимъ мотивамъ церковнаго пѣнія, которые были въ свое время введены такъ называемою григоріанскою школою, если бы на ту пору Италія не имѣла великаго музыкальнаго таланта въ лицѣ композитора Палестрины, который можетъ считаться отцомъ новой музыкальной школы (род. 1524 г., Palestrin по имени гор. Praeneste). Палестрина и до того времени, какъ состоялось строгое опредѣленіе Тридентскаго собора насчетъ тогдаш-

няго церковнаго пѣнія и музыки, былъ уже извѣстенъ своими духовными кантатами, которыя нерѣдко исполнялись въ церкви и производили глубокое впечатлѣніе на слушателей. О Палестринѣ и его мотивахъ вспомнили и рѣшились отложить послѣднее сужденіе о новой церковной музыкѣ до того времени, пока Палестрина напишетъ пробную композицію и положитъ на музыку латинскую миссу. Требовалось, чтобы музыкальная работа этого маэстро, при глубокомъ религіозномъ характерѣ ея мотивовъ, была свободна отъ свѣтской фривольности, была общедоступна и удовлетворяла чувству набожности. Опытъ Палестринѣ удался блестящимъ образомъ. Онъ написалъ музыку на три миссы (на 6 голосовъ), и одна изъ нихъ, исполненная въ присутствіи папы Пія IV, заслужила всеобщее одобреніе и была принята съ восторгомъ. Выслушавъ геніальную композицію, папа воскликнулъ: „Здѣсь въ земномъ Іерусалимѣ, Іоаннъ (Johann—такъ звали Палестрину) даетъ намъ предвкушать сладость новой пѣсни, которую нѣкогда въ духовномъ восторгѣ апостолъ слышалъ въ небесномъ Іерусалимѣ“. Строго-церковныя произведенія Палестрины и его ближайшихъ учениковъ были повтореніемъ строгихъ мотивовъ григоріанскаго пѣнія, вслѣдствіе этого остались надолго въ церковной практикѣ Рима, и до настоящаго времени его классическія переложенія въ родѣ: Stabat mater dolorosa, исполняются въ Сикстинской капеллѣ. Но независимо отъ строго-церковнаго стиля, подъ вліяніемъ Палестрины образовалась музыка, давшая содержаніе и жизнь оперной музыкѣ. Поводомъ къ развитію этого новаго музыкальнаго стиля послужило всеобщее увлеченіе образованныхъ людей тогдашняго времени идеями классической древности. Въ домѣ одного изъ такихъ любителей античнаго искусства, флорентійскаго графа Джіованни Барди по временамъ собиралось общество художниковъ и ученыхъ, между которыми находился и Галилей, отецъ знаменитаго астронома. Разъ разговоръ зашелъ о греческомъ искусствѣ и остановился на музыкѣ. Понятно само собою, что при оцѣнкѣ художественныхъ достоинствъ этой послѣдней въ пользу ея высказались самымъ горячимъ образомъ и пожелали ей успѣха въ музыкальномъ мірѣ новаго времени. Въ отвѣтъ на вопросъ, въ чемъ состоитъ особенность древней музыки и ея преимущество предъ новѣйшею, Галилей, одинъ изъ знато-

ковъ древняго искусства, написалъ діалогъ, въ которомъ, полагая совершенство древней музыки въ унисонѣ, упрекалъ новѣйшія композиціи въ излишнемъ разнообразіи тоновъ и пестротѣ музыкальнаго содержанія. Онъ указывалъ на декламацію и речитативъ древне-греческой трагедіи, какъ на лучшее средство музыкальнаго исполненія. Какъ ни странно казалось это возвращеніе къ манерѣ древне-григоріанскаго пѣнія и особенно въ области свѣтской музыки, ему тѣмъ не менѣе послѣдовали, и вскорѣ появились опыты новыхъ музыкальныхъ композицій во вкусѣ древне-греческой музыки. Въ этомъ родѣ въ первый разъ была написана идилліческая оперетка Дафна, которая была исполнена во дворцѣ извѣстнаго тогдашняго грекофила и мецената Корси и заслужила всеобщее удивленіе. Въ 1600 году Какуини написалъ первую оперу: „Евридика“. Объ эти пьесы въ музыкальномъ отношеніи были не что иное, какъ подражаніе строгой манерѣ древне-церковнаго пѣнія, но съ примѣсью подходящихъ мотивовъ изъ области древне-греческой музыки въ ея строгомъ стилѣ. Этими пьесами былъ сдѣланъ первый шагъ къ созданію оперной музыки и положено основаніе новой музыкальной методѣ, которая, просуществовавъ два съ половиной вѣка, выработала тотъ музыкальный стиль, которымъ мы восхищаемся въ лучшихъ классическихъ пьесахъ новѣйшей музыки. Конечно, по послѣднимъ выводамъ трудно судить объ основныхъ началахъ движенія, и кто могъ бы подумать, что родоначальницей нашей новѣйшей эффектной музыки былъ унисонный мотивъ григоріанскаго пѣнія, строго-церковный музыкальный стиль, въ какомъ исполнялись псалмы и духовные гимны христіанами первенствующей церкви? Разумѣется, свѣтская оперная музыка не могла остановиться на унисонѣ, она не могла существовать, не призвавши на помощь гармоническаго звукосочетанія, не вышедши изъ оковъ этого давящаго музыкальнаго однообразія. Въ приложеніи этого элемента къ музыкѣ новаго времени пріобрѣлъ громкую извѣстность знаменитый творецъ классической музыки Себ. Бахъ († 1754) и его соотечественникъ Гендель († 1759), современники и уроженцы Германіи. Послѣдній особенно извѣстенъ своими ораторіями—новою музыкальною формой, которая, возникнувъ въ Италіи, нашла себѣ окончательное развитіе и систематическую обработку въ Герма-

ніи подъ рукою знаменитаго Генделя. Что такое за музыкальный родъ ораторія? Еще гораздо раньше той эпохи, о которой идетъ рѣчь, въ монастыряхъ начали давать драматическія представленія религіознаго содержанія, такъ называемыя мистеріи, да и вся вообще драматическая поэзія древней эпохи имѣла чисто религіозный характеръ. Эти религіозныя драмы начинаются въ самую раннюю средне-вѣковую эпоху и возникаютъ на обломкахъ античнаго театра, подъ вліяніемъ его преданій. Такъ въ монастыряхъ временъ Карла Вел. монахи занимались составленіемъ драматическихъ пьесъ, подражая древнимъ латинскимъ классикамъ. Эта религіозная опера, главныя части которой сопровождались аккомпаним. муз., вызванная сочувствіемъ образцамъ грекоримской драмы, имѣла блестящій успѣхъ и, какъ нельзя лучше, пришлась по вкусу того времени, когда въ Италіи и Германіи поэтическое творчество пробовало свои силы на религіозныхъ сюжетахъ, и христіанскій эпосъ XV и слѣдующихъ вѣковъ былъ проникнутъ классически-религіознымъ характеромъ. Довольно обратить вниманіе на Божественную Комедію Данта, на Мессіаду Клопштока, Потерянный Рай Мильтона, чтобы судить о тѣхъ элементахъ, которые входили въ составъ литературно-художественныхъ произведеній этого времени, и понять тѣсную связь ихъ съ ораторіями Гайдна, многими классическими пьесами Бетховена и Мендельсона Бартольди. Конечно, эти и подобныя пьесы были большею частію выше музыкальнаго развитія простого народа, но онѣ пошли въ ходъ, какъ аккомпаниментъ драмы и сценическихъ представленій, къ которымъ большинство чувствовало всегда особенное влеченіе. Въ праздничные особенно дни, когда театръ закрывался, эти духовныя драмы, какъ нельзя лучше, замѣняли собою сценическія представленія свѣтскаго содержанія и пріобрѣтали все бо́льшую и бо́льшую извѣстность. Онѣ образовали средній полуцерковный, полутеатральный стиль и дали нужные элементы для развитія новой оперной музыки.

Скажемъ теперь нѣсколько словъ объ инструментальномъ исполненіи церковныхъ пѣснопѣній, о томъ, какъ относилась къ нему древняя церковь. Въ эпоху, современную началу христіанской церкви, существовало два пріема исполненія: чисто голосовое, вокальное, и исполненіе голосовое, сопро-

вождаемое инструментальною музыкою. Культъ древняго міра употреблялъ оба эти способа въ одинаковой степени. и кому извѣстно, съ какими церимоніями и при какой обстановкѣ происходили игры и религіозные праздники древнихъ грековъ, тотъ хорошо пойметъ участіе инструментально-музыкальнаго элемента въ культовой практикѣ древняго міра. Еврейское богослуженіе также сопровождалось музыкою. Древне-христіанская церковь, предъявившая сильное сомнѣніе противъ ваянія и отчасти живописи, смотрѣла еще болѣе подозрительно на употребленіе при богослуженіи музыки. Церковные учители говорили, что въ ветхо-завѣтной церкви дозволялось сопровождать пѣніе игрою на музыкальныхъ инструментахъ изъ снисхожденія къ безпечности, малодушію и духовной немощи іудеевъ, и что Богъ хотѣлъ этимъ дозволеніемъ возбудить ихъ чувственный умъ къ болѣе живой и энергической дѣятельности. Въ Апостольскихъ Постановленіяхъ инструментальная игра прямо относится къ предметамъ, запрещеннымъ для всякаго христіанина, и воспрещается преподавать таинство крещенія игрокамъ на скрипкѣ. арфѣ и лирѣ. Такимъ образомъ, исполненіе лирическихъ произведеній было вокальнымъ. „Мы употребляемъ одинъ органъ— слово“, говорилъ Тертулліанъ: „словомъ, а не псалтирью, трубою тимпановъ и флейтою, чтимъ мы Бога“. Органъ человѣческаго слова по своему физическому устройству, дѣйствительно, представляетъ одинъ изъ совершеннѣйшихъ инструментовъ. Хотя человѣческій голосъ далеко не обнимаетъ пространства всѣхъ актовъ, исполняемыхъ струннымъ инструментомъ, но въ цѣломъ онъ способенъ образовать многоголосную гармонію съ самыми богатыми и изящными созвучіями. Кромѣ того человѣческій голосъ естественнѣе, живѣе и, такъ сказать, субъективнѣе выражаетъ внутреннее состояніе души и служитъ проводникомъ ея движеній. Въ силу этихъ преимуществъ голосовое исполненіе или пѣніе было общепринято въ древней церкви. Только въ началѣ среднихъ вѣковъ, и то на западѣ, вошла въ церковное употребленіе инструментальная музыка, и въ церквахъ появляются органы. По согласному свидѣтельству анналистовъ, первый органъ, извѣстный на западѣ, былъ полученъ Пипиномъ въ подарокъ отъ греческаго императора Константина Копронима и былъ, по всей вѣроятности, домашнимъ инструментомъ,

какіе употреблялись въ Константинополѣ. По образцу другого большого органа, присланнаго изъ Византіи Карлу Великому, этотъ послѣдній приказалъ устроить такой же для Ахенской церкви, и съ тѣхъ поръ органы распространяются по церквамъ западнымъ: особенно извѣстными они дѣлаются съ XIII—XIV вѣка, когда техническая сторона этого инструмента получила значительныя усовершенствованія. Ко временамъ Тридентскаго собора употребленіе органовъ въ церковной практикѣ уже столь укоренилось и было до такой степени популярнымъ, что члены его, разсуждавшіе о церковной дисциплинѣ, ничего не сказали противъ органа, но канонически, такъ сказать, освятили его употребленіе, запретивъ въ то же время употребленіе въ церкви всякихъ другихъ инструментовъ. Это показываетъ, что кромѣ органа были и другія музыкальныя орудія, служившія аккомпаниментомъ пѣнія. Но это разнообразіе инструментальной музыки—дѣло уже значительно позднѣйшее, чѣмъ употребленіе въ церковной практикѣ органа. Ѳома Аквинатъ въ свое время говорилъ, что церковь не допускаетъ музыкальныхъ инструментовъ, каковы цитра и псалтирь, чтобы не показаться іудействующею, но впослѣдствіи этому правилу измѣнили. Вмѣстѣ съ распространеніемъ фигуральной музыки, которая допускала многоголосныя партіи, изысканныя модуляціи и самые прихотливые мелодическіе мотивы, и отчасти подъ вліяніемъ оперной музыки, опиравшейся на тѣ же церковные мотивы, музыкальный аккомпаниментъ получилъ бо́лѣе сложную постановку, и кромѣ органа пѣніе сопровождалось скрипками, трубами и литаврами. Самая конструкція органа измѣнилась приспособительно къ этому условію. Въ XV вѣкѣ стали присоединять къ органу механическія части, исполнявшія разнаго рода подражательные звуки. Ангелы появлялись съ трубами, трубили въ нихъ и били въ литавры; пѣтухъ, взмахивая крыльями, кричалъ кукореку; птицы оглашали воздухъ своимъ крикомъ и щебетаніемъ. И доселѣ на западѣ при торжественныхъ службахъ участвуетъ въ исполненіи мелодіи цѣлый оркестръ изъ духовыхъ и струнныхъ инструментовъ.—Въ греческой церкви инструментальная музыка никогда не имѣла мѣста при богослуженіи; но это положеніе не абсолютное, и были случаи, когда инструментальная музыка допускалась. Такъ изъ Кодина можно заключать,

что при торжественныхъ церимоніяхъ, какъ, напримѣръ, при коронованіи императора, также во время царскихъ выходовъ пѣніе хора сопровождалось аккомпаниментомъ инструментальной музыки. Изъ византійскихъ тоже писателей извѣстно, что послѣ многолѣтія, провозглашеннаго царю въ день Рождества предъ окончаніемъ литургіи, то же самое повторяли разнаго рода музыкальныя орудія: resonantibus organis, quae varia sunt, или: organa satis multo prostrepunt, или: organis quoque ad modicum tempus resonantibus. Но эти случаи не выходятъ изъ ряда исключительныхъ и имѣли, кажется, мѣсто только въ придворныхъ церквахъ и при домашнихъ церимоніяхъ византійскаго двора, но въ обще-церковную практику инструментальное пѣніе не вошло.

IV.

Поученіе во времена апостольскія. Положеніе проповѣди въ періодъ ея литургическаго процвѣтанія; свидѣтельства Плинія Младшаго, Іустина Мученика, Тертулліана, Апостольскихъ Постановленій. Первоначальная свобода учительнаго слова и ея постепенное ограниченіе. Упадокъ проповѣдничества въ восточной и западной церквахъ. Положеніе проповѣди у протестантовъ.

Вторую составную часть въ системѣ древне-христіанскаго богослуженія занимала проповѣдь или элементъ дидактическій. Нынѣшнее положеніе этой части въ составѣ литургіи и другихъ службъ далеко не соотвѣтствуетъ тому положенію, какое занимала она прежде. И нельзя сказать, чтобы эта цвѣтущая пора проповѣдничества принадлежала одной первобытной эпохѣ только что складывавшагося христіанскаго культа, чтобы она составляла явленіе мимолетное, создавшееся исключительными условіями времени и быстро исчезнувшее изъ практики. Церковная проповѣдь, органически слившаяся со всѣмъ строемъ древней литургіи и вообще богослуженія, въ продолженіе 4—5 вѣковъ занимала въ немъ почетное мѣсто и прошла нѣсколько періодовъ въ своемъ развитіи. Апостольскій періодъ представляетъ первую страницу изъ исторіи христіанской проповѣди, когда она еще стояла на степени вдохновеннаго слова и служила выраженіемъ религіозно-экстатическаго состоянія первыхъ членовъ христіанской общины, когда она еще не отдѣлилась отъ пророчества, выражалась въ дарѣ глаголанія языками

и, чтобы сдѣлаться орудіемъ назиданія и ученія, должна была подчиниться дару сказанія языковъ, т. е. спокойно-разумному экзегесу. Для характеристики проповѣди за этотъ періодъ ея исторіи я обращу ваше вниманіе на XIV гл. перваго посланія къ коринѳянамъ, въ которой ап. Павелъ изображаетъ широкое примѣненіе дара глаголанія языками (γλωσσολαλία) и дара пророчества къ религіозному назиданію христіанской общины въ Коринѳѣ. Изъ содержанія ея видно, что во время общественныхъ собраній у коринѳскихъ христіанъ право взаимнаго назиданія было предоставлено каждому изъ присутствовавшихъ при богослуженіи и было дѣломъ свободнаго вдохновенія каждаго изъ членовъ общины. Повинуясь силѣ религіознаго возбужденія, члены перво христіанской общины пользовались самымъ широкимъ правомъ свободнаго слова. Они безъ стѣсненія и ограниченія могли произносить свои одушевленныя рѣчи въ общемъ собраніи, и въ минуты одушевленія они не останавливались передъ ихъ формою и выраженіями, не особенно заботились, повидимому, даже о томъ, чтобы быть понятными своимъ слушателямъ. Не вооружаясь противъ самаго обычая, который оставлялъ за каждымъ членомъ общины право проповѣдывать въ общественномъ собраніи, не отрицая самаго принципа, которымъ допускалось столь широкое приложеніе проповѣди къ общественному культу, апостолъ языковъ старается только ограничить тѣ безпорядки и неустройства, которые происходили вслѣдствіе злоупотребленія этимъ правомъ. Слѣдуя приливу вдохновенія, члены коринѳской общины не знали и не соблюдали очереди, когда говорили, перебивали другъ друга, изъяснялись на томъ непонятномъ мистическомъ языкѣ, который бываетъ удѣломъ лицъ, одержимыхъ религіознымъ восторгомъ, понятнымъ для нихъ, но мало вразумительнымъ для другихъ. Эта восторженная рѣчь имѣла сколько дидактическій, столько же и лирическій характеръ, потому что была выраженіемъ того непосредственнаго религіознаго одушевленія, которое овладѣвало всѣми силами и стремленіями души и приводило говорящаго въ состояніе религіознаго возбужденія. Совокупность тѣхъ правъ или богослужебныхъ дѣйствій, которыя принадлежали каждому члену церкви, апостолъ обозначаетъ въ словахъ: „Что убо есть, братіе? Егда сходитеся, кійждо васъ псаломъ имать

ученіе имать, языкъ имать, откровеніе имать, сказаніе имать: вся же къ созиданію да бываютъ“ (XIV, 26). Апостолъ особенно подробно останавливается на правѣ учительства, принадлежавшемъ членамъ христіанскихъ собраній, и выясняетъ тѣ требованія, при которыхъ это право можетъ принести пользу и назиданіе другимъ, именно: когда глаголаніе языками будетъ сопровождаться пророчествомъ, т. е. объясненіемъ сказаннаго на понятномъ для всѣхъ языкѣ. Итакъ, собесѣдованіе или проповѣдничество въ перво-христіанской церкви составляло существеннѣйшую, если только не главную часть ихъ религіозныхъ собраній, не было связано съ опредѣленною іерархическою степенью и не было привилегіею извѣстнаго церковнаго ранга, а потому и получило видъ свободнаго собесѣдованія членовъ общины между собой — собесѣдованія, которое, какъ и всякая живая рѣчь, принимало самыя разнообразныя формы и на языкѣ апостола и первыхъ христіанскихъ писателей получило названіе *διαλέγεσθαι* и *ὁμιλεῖν*, разговоръ, бесѣда. Но, понятно само собою, эта идеальная свобода слова, которую тщетно хотятъ воскресить въ своихъ религіозныхъ собраніяхъ члены пуританскихъ и квакерскихъ общинъ и нѣкоторыхъ нашихъ доморощенныхъ сектъ, не могла долго держаться въ церковно-богослужебной практикѣ и очень рано стала подвергаться ограниченіямъ и стѣсненіямъ. Уже во времена апостоловъ право учительства въ церкви было отнято у женщинъ и даже въ коринѳской общинѣ было предоставлено предпочтительно лицамъ, обладавшимъ при этомъ даромъ пророчества или даромъ изъясненія этихъ восторженныхъ и невразумительныхъ рѣчей яснымъ и вразумительнымъ словомъ. Съ теченіемъ времени, при измѣнившихся церковно-литургическихъ отношеніяхъ, первоначальная свобода проповѣди была поставлена въ менѣе выгодныя условія, вслѣдствіе чего послѣдняя мало-по-малу стала утрачивать свое прежнее независимое положеніе и оттѣсняться на задній планъ. Въ числѣ этихъ условій должно поставить на первомъ мѣстѣ преобладаніе дисциплинарныхъ началъ въ устройствѣ церковнаго быта христіанской общины, невыгодно дѣйствовавшее на судьбу проповѣди; далѣе ослабленіе пророческихъ дарованій, которыми изобиловала Коринѳская церковь, и, наконецъ, усиленіе ложныхъ ученій, угрожавшихъ цѣлости и единству

церкви. Въ силу всѣхъ этихъ обстоятельствъ учительство, которому ап. Павелъ усвоялъ предпочтительное значеніе въ ряду другихъ духовныхъ дарованій, не только не поддержало своего прежняго положенія въ дальнѣйшей исторіи, но все больше и больше стѣснялось въ своемъ приложеніи, теряя характеръ живого собесѣдованія членовъ общины и принимая видъ церковной проповѣди.

Такъ прошелъ первый періодъ ея исторіи. Онъ стоитъ одиноко и имѣетъ очень своеобразную терминологію, оригинальныя черты которой уже значительно видоизмѣнились въ слѣдующемъ ея періодѣ, который мы назовемъ періодомъ литургическаго процвѣтанія проповѣди. Предѣлы этого періода гораздо шире, черты устойчивѣе и сохраняются въ продолженіе 4—5-ти вѣковъ. Проповѣдь этого періода тѣсно связывается съ церковнымъ ритуаломъ, входитъ въ систему богослуженія и занимаетъ въ немъ строго опредѣленное мѣсто. Въ этомъ именно состояніи изображаютъ передъ нами послѣ-апостольскую проповѣдь письменные памятники той эпохи. Разумѣемъ литургическіе отрывки изъ Іустина Мученика, Тертулліана, Кипріана, Апостольскихъ Постановленій и друг. Первое мѣсто въ ряду этихъ свидѣтельствъ должно быть дано извѣстному донесенію Плинія Младшаго о виѳинскихъ христіанахъ. Это—древнѣйшій изъ письменныхъ памятниковъ разсматриваемаго нами періода и еще отражаетъ въ значительной степени условія, въ которыхъ находилась проповѣдь коринѳской общины. Плиній доносилъ Траяну, что христіане, которыхъ онъ допрашивалъ на судѣ, собираясь для богослуженія до свѣту, пѣли сначала гимны въ славу Христа и потомъ давали клятву и убѣждали другъ друга не нарушать различныя христіанскія обязанности. Въ этомъ состоялъ характеръ перво-христіанской проповѣди, если только можно приложить этотъ уже довольно искусственный терминъ, созданный позднѣйшею церковною практикою, къ взаимному назиданію христіанъ въ вѣрѣ и нравственности. У Іустина Мученика, въ его краткомъ описаніи современной ему литургіи, проповѣдь отходитъ къ содержанію первой, предварительной части богослуженія, литургіи оглашенныхъ или къ части гомилетической. „Въ день солнца бываетъ у насъ общее собраніе, на которое сходятся живущіе по городамъ и селеніямъ. Здѣсь читаются памятныя записи апо-

столовъ (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) и писанія пророковъ. Затѣмъ, когда чтецъ окончитъ чтеніе, предстоятель дѣлаетъ увѣщаніе подражать прекраснымъ образцамъ, изложеннымъ въ чтеніи. Затѣмъ всѣ встаютъ и возсылаютъ общія молитвы". Тертулліанъ, описывая видѣнія одной экстатической женщины изъ секты монтанистовъ, говоритъ, что образы, которые ей предносились въ видѣніи, были ею заимствованы изъ содержанія церковной службы. Она видѣла: prout scripturae leguntur, aut psalmi cantantur, aut advocationes proferuntur. Послѣднее выраженіе advocationes, относящееся къ проповѣди, характеристично въ томъ отношеніи, что изображаетъ проповѣдь въ состояніи разговора, собесѣдованія, что можетъ быть выражено соотвѣтствующими греческими словами: *λαλεῖν, ὁμιλεῖσθαι*. Въ Постановленіяхъ Апостольскихъ указываются время и обстановка произнесенія проповѣди примѣнительно къ порядку цѣлаго богослуженія. „Послѣ чтенія Евангелія пресвитеры увѣщеваютъ, каждый по порядку, а не всѣ вмѣстѣ, и послѣ всѣхъ говоритъ епископъ, какъ правитель и устроитель собранія" (Const. II, 57; cfr VIII, 6). Слѣдствіемъ такого литургическаго положенія проповѣди было то, что она тѣсно примкнула къ предварявшимъ ее библейскимъ чтеніямъ. Теперь предметъ проповѣди уже не вполнѣ зависѣлъ отъ свободнаго выбора проповѣдника, образецъ чего мы видѣли въ коринѳской общинѣ, гдѣ каждый говорилъ о томъ, къ чему влекло его собственное расположеніе, но опредѣляется тѣмъ или другимъ отрывкомъ изъ прочитаннаго мѣста Писанія, тою или другою страницей изъ пророческихъ чтеній. Свободное отношеніе къ дѣлу проповѣди, какъ можно видѣть отсюда, уже стѣснялось. А это послѣднее обстоятельство повело къ новому условію, сообщившему проповѣди внѣшній видъ церковнаго собесѣдованія. Когда проповѣдь стали произносить на текстъ изъ дневного чтенія, сдѣлали то, что проповѣдь получила видъ связнаго логическаго трактата, стала извѣстною риторическою формой и получила экзегетическое направленіе. Эта черта уже довольно ясно выступаетъ въ выше приведенномъ отрывкѣ изъ Іустина. По его словамъ, проповѣдь была произносима предстоятелемъ, состояла изъ увѣщанія, котораго содержаніе заимствовалось изъ прочитаннаго мѣста апостола или евангелія, а слѣдовательно, уже тѣснымъ образомъ примыкало къ составу

тогдашняго богослуженія. Теперь хотя и признавалось активное участіе церковной общины въ послѣднемъ, тѣмъ не менѣе выдѣляется изъ общаго строя личность предстоятеля, въ рукахъ котораго сосредоточивалось отправленіе богослуженія. Естественно было этой же личности предоставить и особенныя права учительства въ общемъ собраніи. Пресвитеры или старѣйшины были далѣе главными вождями общины, органами ея управленія, представителями власти. Естественно было этимъ послѣднимъ явиться и учителями общины, принять на себя миссію проповѣдниковъ, что было отчасти указано имъ и въ посланіяхъ апостольскихъ. Подъ вліяніемъ всѣхъ этихъ условій проповѣдничество входитъ въ кругъ служебныхъ обязанностей членовъ іерархіи. Такъ Іустинъ, описывая порядокъ богослуженія своего времени, прямо говоритъ, что послѣ чтенія Писаній обращался съ словомъ увѣщанія къ общинѣ именно предстоятель. Въ Постановленіяхъ Апостольскихъ, въ изложеніи чина литургіи, также прямо говорится: учатъ народъ пресвитеры. Но мы считаемъ нужнымъ замѣтить, что право учительства въ церкви отходило отъ народа мало-по-малу и, какъ воспоминаніе о первоначальной свободѣ слова учительнаго, оно осталось и долго спустя за мірянами въ сферѣ катехизаціи. Мы не можемъ указать опредѣленнаго хронологическаго пункта, съ котораго бы проповѣдь сосредоточилась исключительно въ рукахъ клира. Сила прежнихъ преданій, воспоминаніе о свободѣ проповѣди въ перво-христіанской общинѣ долго боролись съ новымъ принципомъ. И вотъ причина, почему въ тѣхъ же Апостольскихъ Постановленіяхъ, изъ которыхъ мы привели мѣсто въ пользу учительскихъ правъ іерархіи, это право признается и за членами общины въ силу того закона, что всѣ находятся подъ вліяніемъ Духа Божія, а потому и всѣ способны на дѣло проповѣди. „Я, Павелъ, заповѣдую“, говорится здѣсь: „если даже будетъ мірянинъ, но опытный въ словѣ, и тотъ пусть учитъ, ибо всѣ мы научены отъ Бога“ (VIII, 32). Извѣстенъ примѣръ Оригена, который училъ, еще будучи міряниномъ. Слѣдовательно во II—III вѣкѣ проповѣдничество не было еще абсолютною принадлежностію одного клира, но считалось иногда и мірянъ своими представителями. Но эта практика уже была скорѣе исключеніемъ, чѣмъ правиломъ, и отцы церкви

этого времени указывали на свободу проповѣди у сектантовъ прямо, какъ на явленіе странное, противорѣчащее общепринятой церковной практикѣ ихъ времени. Когда, напримѣръ, монтанизмъ выступилъ съ своимъ принципомъ свободной проповѣди и свободнаго пророческаго вдохновенія, съ ученіемъ о всеобщемъ священствѣ христіанъ, это ученіе, правда, увлекло пылкіе умы энтузіастовъ своею широкою задачей, но уже столкнулось съ противоположнымъ направленіемъ и должно было уступить ему, просуществовавъ недолго. Если Тертулліана и нельзя назвать одинокимъ дѣятелемъ на этомъ поприщѣ, все же его дѣятельность оставила лишь очень слабый слѣдъ и была причислена церковью къ разряду еретическихъ посягательствъ.

Слѣдующій періодъ въ исторіи проповѣди, обнимающій знаменательную эпоху христіанства (IV—V вѣка), въ отношеніи проповѣдничества былъ ознаменованъ, если можно такъ выразиться, развитіемъ формализма, внесеніемъ въ проповѣдь ораторской изысканности, выступленіемъ ея на путь ораторскаго искусства. Конечно, названные вѣка, съ которыми связаны славныя имена: Іоанна Златоуста, Кирилла Іерусалимскаго, двухъ Григоріевъ и другихъ знаменитыхъ церковныхъ ораторовъ, были эпохою блестящаго развитія проповѣдничества и отмѣчены яркими чертами въ исторіи гомилетики, но стоитъ только присмотрѣться ближе къ положенію тогдашней проповѣди въ составѣ богослуженія и сравнить это положеніе съ тѣмъ, какое она занимала прежде, чтобы понять, что ея мѣсто было давно уже занято обрядовою стороною, на которой сосредоточивался теперь весь интересъ богослуженія, и широкое развитіе которой приходилось больше по вкусу тогдашнему христіанскому обществу, чѣмъ поученіе съ церковной каѳедры. Къ этому времени, какъ извѣстно, составился уже опредѣленный чинъ литургіи, ея символизмъ достигъ значительнаго развитія и постепенно одерживалъ побѣду надъ дидактическимъ и лирическимъ элементами, такъ что позднѣйшая церковная практика смотрѣла на самый церковно-обрядовый символизмъ, какъ на источникъ поученій, совершенно замѣняющій устную проповѣдь съ церковной каѳедры. Проповѣдь сдѣлалась, если можно такъ выразиться, дополнительною частью богослуженія, своего рода литургическою роскошью, и не входила въ

кругъ существенныхъ условій культа[1]). Были, правда, попытки поднять значеніе церковной проповѣди и ввести въ болѣе широкихъ размѣрахъ дидактическій элементъ въ самое богослуженіе, но эти попытки были слишкомъ слабы для того, чтобы улучшить положеніе, вызванное историческимъ ходомъ дѣлъ. Не будучи въ состояніи измѣнить самаго основанія, изъ котораго неизбѣжно выходилъ упадокъ проповѣди, попытки эти пустили въ ходъ чисто-механическія средства и, разумѣется, не привели ни къ чему. Напримѣръ, епископы обязывались не только сами проповѣдывать, но и приготовлять къ проповѣдничеству тѣхъ, которые назначались для служенія въ клирѣ. Лица столь высокаго богословскаго образованія, какъ Кириллъ Александрійскій и Сальвіанъ, пресвитеръ Марсельскій, писали проповѣди для неопытныхъ клириковъ и заставляли заучивать ихъ и произносить во время службы, а надобно замѣтить, что эта странная мѣра находила себѣ одобреніе въ замѣчательныхъ церковныхъ представителяхъ того времени. Августинъ, напримѣръ, считалъ произнесеніе чужихъ проповѣдей дѣломъ очень хорошимъ и находилъ, что этимъ путемъ неопытные проповѣдники могутъ выработать проповѣдническія дарованія, вліяніемъ ихъ будутъ предупреждены раздѣленія и религіозныя разногласія и всѣ будутъ держаться одного чи-

---

[1]) Греческая и латинская литургіи сосредоточиваютъ свой главный интересъ на развитіи послѣдней, евхаристической своей части; онѣ тяготѣютъ къ сакраментальному акту, оставляя для проповѣди мѣсто вслѣдъ за чтеніемъ апостола и евангелія или даже относя ее на конецъ литургіи. Оправдывая незавидное и несогласное съ первоначальнымъ назначеніемъ въ составѣ богослуженія положеніе проповѣди въ католическомъ мірѣ, Мосгеймъ прибѣгаетъ къ такого рода софистическимъ разсужденіямъ: „Если мы внимательно изслѣдуемъ дѣло, то должны будемъ согласиться, что проповѣдь не составляетъ существенной части христіанскаго богослуженія. Она представляетъ ингредіентъ культа, привзошедшій по нуждѣ и по особеннымъ соображеніямъ его составителей. Собственно богослуженіе состоитъ въ томъ, что вѣрующіе сходятся вмѣстѣ, молятся, прославляютъ Бога и свидѣтельствуютъ, что они вѣруютъ и исповѣдуютъ Господа. Такъ было дѣло во многихъ перво-христіанскихъ общинахъ. И наши общественныя службы (т. е. католическія) суть остатки прежней практики, когда не говорили общественныхъ поученій. Уже впослѣдствіи особенныя обстоятельства были причиною того, что проповѣдь стала входить въ составъ богослуженія“.

стаго ученія вѣры. Для поддержанія проповѣдничества вмѣнили въ обязанность проповѣдывать діаконамъ, рѣшили подвергать строгому испытанію вступающихъ въ клиръ, чтобы принимать знающихъ и учительныхъ, издавали сборники проповѣдей для церковнаго употребленія, но все было напрасно. Учрежденіе, отрѣшившееся отъ своего историческаго корня и потерявшее свою первоначальную почву, должно было неминуемо падать, несмотря на искусственныя подпорки, которыми хотѣли поддержать его. Въ такомъ состояніи застала церковную проповѣдь реформація. Реформаторы взглянули на дѣло практичнѣе и, желая обезпечить успѣхъ проповѣди, принялись за реформу богослуженія. Для уясненія дѣла было бы, конечно, необходимо представить очеркъ литургіи того времени на востокѣ и западѣ и изъ ея состава выяснить тѣ условія, которыя неблагопріятно дѣйствовали на развитіе церковной проповѣди, но, не желая повторяться, мы на этотъ разъ ограничимся лишь общимъ замѣчаніемъ, что въ составѣ тогдашней литургіи внѣшній богослужебный символизмъ былъ преобладающимъ элементомъ. Потому-то реформація въ отношеніи культа поставила вопросъ: чему быть—литургіи со всѣми ея обрядовыми принадлежностями или проповѣди? и рѣшила этотъ вопросъ въ пользу послѣдней. Исторія лютеранской литургіи представляетъ именно постепенный процессъ сокращенія литургіи для того, чтобы дать болѣе мѣста проповѣди, и большая часть отступленій протестантовъ отъ древняго чина миссы была вызвана этимъ соображеніемъ. Зачѣмъ, спрашивали сторонники новой системы богослуженія, чтеніе евангелія въ олтарѣ, когда оно прочитывается на каѳедрѣ предъ произнесеніемъ проповѣди? И чтеніе евангелія было оставлено. Зачѣмъ чтеніе апостола, когда изъ него не заимствуютъ содержанія для поученія? И апостолъ былъ также устраненъ. Зачѣмъ исповѣданіе грѣховъ послѣ проповѣди, если нѣтъ готовящихся къ причащенію? Устранена была и эта часть литургіи. Та же судьба постигла и другія части послѣдней. Дальнѣйшее и окончательное развитіе этого протестантскаго принципа принадлежитъ Кальвину и его послѣдователямъ, которые еще далѣе, чѣмъ Лютеръ, отрѣшились отъ состава римской миссы и желали возвести богослуженіе къ идеалу перво-христіанской простоты и ограничили его слѣдующими сторонами: псалмо-

пѣніемъ, молитвами, чтеніемъ отрывка изъ евангелія, который служитъ введеніемъ къ проповѣди; затѣмъ самая проповѣдь и заключительныя молитвы и гимны. Проповѣдь такимъ образомъ сдѣлалась средоточіемъ литургіи: все прочее назначено было или служить приготовленіемъ къ ней или ея дополненіемъ, какъ средство усилить впечатлѣніе отъ нея. Часть евхаристическая была вовсе устранена и заняла скромное мѣсто только въ нѣкоторые праздничные дни, когда были причастники. Ревностные защитники этой практики въ свое оправданіе ссылались на то обстоятельство, что нѣтъ основаній разсчитывать регулярное еженедѣльное приготовленіе христіанъ къ причащенію, и что по тому самому будетъ цѣлесообразнѣе сдѣлать уступку въ пользу проповѣди, чѣмъ сокращать ее въ виду одной возможности. Устроять же евхаристическое приношеніе для однихъ служащихъ пасторовъ, какъ это допускаютъ греческая и римская церкви, кальвинисты считали совершенно излишнимъ. Различіе между олтаремъ и каѳедрой уничтожалось, или, лучше сказать, послѣдняя оттѣснила олтарь и сдѣлалась центральнымъ пунктомъ протестантскаго храма. Выдѣлившіяся изъ началъ кальвинизма маленькія протестантскія общины пошли еще дальше и, стремясь приблизиться къ идеалу перво-христіанской гомилетической практики, вдались въ такія преувеличенія и односторонности, которыя обнаружили въ организаціи ихъ культа скорѣе преднамѣренность и произволъ, чѣмъ разумное историческое требованіе. Здѣсь все было предоставлено субъективности и индивидуальности проповѣдника. Молитва, которую онъ говорилъ, библейскій текстъ, которымъ пользовался при составленіи проповѣди, и проповѣдь, которую произносилъ,—все это было предоставлено свободному выбору проповѣдника и зависѣло отъ его произвола. Религіозная свобода протестантства, конечно, значительно облегчала установку и проведеніе этого принципа въ церковную практику. Гдѣ основные догматы ясно разграничиваются отъ второстепенныхъ и обрядовыя особенности не стѣсняютъ свободы совѣсти, тамъ, конечно, менѣе опасности оскорбить свободнымъ словомъ религіозныя убѣжденія, чѣмъ тамъ, гдѣ религіозный контроль налагаетъ тяжелыя узы на свободное слово проповѣдника. Въ юной христіанской общинѣ, гдѣ такой регламентаціи еще не было, свобода проповѣдника стѣ-

снялась гораздо менѣе и вдохновенное слово его находило себѣ широкія права и полное обезпеченіе.

V.

Драматическій элементъ въ христіанскомъ богослуженіи. Внѣшнія дѣйствія, сопровождавшія молитву первыхъ христіанъ, по свидѣтельствамъ Тертулліана: омовеніе рукъ предъ молитвой, воздѣяніе рукъ, снятіе верхней одежды (penulae), сидѣніе и нѣкоторыя тѣлодвиженія во время молитвы. Поцѣлуй мира. Головные уборы мужчинъ и женщинъ во время общей молитвы. Символико-обрядовая сторона литургіи; толкованіе Николая Кавасилы. Церковная драма въ средніе вѣка. Комедіи Гросвиты. Ludi paschales et passionales и ихъ дальнѣйшее развитіе.

Мы прослѣдили развитіе лирическаго и дидактическаго элементовъ въ составъ христіанскаго богослуженія и выяснили тѣ внѣшнія формы, въ которыхъ воплотились они. Намъ остается прослѣдить судьбу третьяго элемента, который мы назвали драматическимъ или символико-обрядовымъ. Эта внѣшняя, такъ сказать матеріальная сторона, послужившая воплощеніемъ религіозной идеи, подобно тому, какъ и перво-христіанское искусство символическаго характера, имѣетъ свой особенный внутренній смыслъ, которымъ и связывается съ лирикою и дидактикою. Участіе этого символическаго элемента въ перво-христіанскомъ богослуженіи было, какъ мы уже замѣтили, очень незначительно, но тѣмъ не менѣе было, и мы не ошибемся, если его первичною формою примемъ тѣ внѣшнія дѣйствія, которыя сопровождали молитву первыхъ христіанъ. Молитва была средоточіемъ религіозной жизни перво-христіанскаго общества и существеннымъ элементомъ богослужебныхъ собраній. Поэтому она сдѣлалась центромъ, къ которому примкнуло дальнѣйшее развитіе церковности и отъ котораго она отправилась. Мы уже отчасти познакомились съ образомъ молящагося христіанина по монументальнымъ остаткамъ древне-христіанской живописи; дополнимъ его свидѣтельствами историческими.

Тотъ же Тертулліанъ, который поставлялъ идеалъ молитвы въ совершенной свободѣ отъ внѣшнихъ условныхъ формъ и говорилъ, что христіанинъ молится отъ сердца, не нуждаясь въ постороннемъ руководствѣ, съ горечью въ то же время жаловался на развитіе внѣшней набожности между

христіанами его времени, на распространеніе чисто-механическихъ пріемовъ, которымъ слѣдовали они при молитвѣ, забывая о внутреннихъ требованіяхъ вѣры. Передадимъ мысли Тертулліана его же собственными словами: онъ одинъ изъ тѣхъ писателей, которыхъ слово, проникнутое живою силою убѣжденія, имѣетъ необыкновенную характерность, нелегко передаваемую въ переводѣ или переложеніи, но способно вводить прекраснѣйшимъ образомъ въ условія и духъ изображаемой эпохи. „Гдѣ находятъ основаніе для того, чтобы умывать руки предъ молитвою, тѣ", спрашиваетъ Тертулліанъ, „которые ни мало не опасаются совершать ее съ нечистымъ духомъ?" И самъ же отвѣчаетъ: „этимъ дѣйствіемъ хотятъ выразить ту мысль, что и для рукъ нужна духовная чистота, т.-е., что руки, воздѣваемыя къ Богу, должны быть чистыми отъ всякой неправды, убійства, хищенія, словомъ отъ тѣхъ пороковъ, которые имѣютъ свое основаніе въ духѣ и только совершаются при помощи рукъ. Но въ этомъ-то и состоитъ истинная чистота, а не въ томъ суевѣрномъ обычаѣ, по которому многіе, приступая къ молитвѣ, берутъ воду и, забывая о внутреннемъ очищеніи себя, совершаютъ омовеніе всего тѣла. Когда я сталъ допытываться до основанія этого обычая и спрашивалъ о томъ у людей слѣдующихъ ему, то получилъ отвѣтъ, что это дѣлается въ воспоминаніе преданія Господа". Объясняя это выраженіе, нѣкоторые изъ толкователей думаютъ находить въ словахъ Тертулліана указаніе на крещеніе, которое совершалось чрезъ погруженіе и символически указывало на страданіе и смерть І. Христа. Но эта догадка не имѣетъ основанія, и связь рѣчи въ данномъ отрывкѣ изъ Тертулліана напротивъ ясно показываетъ, что дѣло идетъ не о преданіи себя Христу въ таинствѣ крещенія, а о преданіи Христа Іудою, которое дало поводъ Пилату умыть руки предъ народомъ въ знакъ того, что онъ признаетъ Христа невиннымъ. Въ пользу такого пониманія говорятъ послѣдующія слова Тертулліана: „Мы покланяемся Господу, а не предаемъ Его, а потому должны гнушаться того, что напоминаетъ намъ о поступкѣ предателя, и умываемъ руки не въ знакъ этого воспоминанія, но чтобы показать чистоту сердца". Ревнитель внутренней чистоты сердца, проникнутый высокимъ уваженіемъ къ достоинству христіанина, ко-

горый очищенъ и искупленъ Христомъ, Тертулліанъ продолжаетъ: „во всякомъ случаѣ достаточно чисты должны быть руки, которыя мы со всѣмъ тѣломъ однажды омыли во Христѣ“ (указаніе на крещеніе), т.-е. нечего хлопотать о частомъ омовеніи рукъ предъ молитвой тѣмъ, надъ которыми торжественно совершено это символическое омовеніе въ таинствѣ крещенія, и если уже разъ омытъ былъ крещавшійся, зачѣмъ повторять это символическое дѣйствіе? Сказавши затѣмъ, что сыны Израиля хотя и соблюдали во всей строгости законъ внѣшняго омовенія, но остались тѣмъ не менѣе навсегда запятнанными кровію пророковъ, ими избіенныхъ, и кровію Спасителя, Тертулліанъ продолжаетъ: „посему-то, унаслѣдовавъ порочную совѣсть отцовъ, потомки ихъ не смѣютъ воздѣвать своихъ рукъ къ Господу, чтобы не услышать обличенія отъ Исаіи и не возбудить гнѣва со стороны Господа. Мы же, христіане, не только воздѣваемъ свои руки, но и распростираемъ (expandimus) ихъ, исповѣдуя въ своей молитвѣ Христа и изображая страданія Его“. Изъ этихъ словъ Тертулліана видно, что первенствующіе христіане молились, поднимая руки къ небу. Что касается до этого молитвеннаго символа, то надобно замѣтить, что онъ имѣетъ до-христіанское происхожденіе и былъ въ употребленіи у іудеевъ и греко-римлянъ. „Христіане молятся съ очами, поднятыми къ верху, имѣя руки распростертыя, потому что онѣ невинны, съ открытою головою, потому что имъ нечего стыдиться; молятся безъ напоминателя, ибо ихъ молитва идетъ изъ сердца“. Монументальныя доказательства въ подтвержденіе словъ Тертулліана находятся на памятникахъ древности, которые воспроизводятъ образы молящихся христіанъ. Во фрескахъ катакомбъ и на саркофагахъ, какъ и весьма многихъ другихъ памятникахъ, нерѣдко встрѣчаются изображенія мужчинъ и женщинъ съ поднятыми руками и въ молитвенномъ положеніи. Этотъ молитвенный знакъ получилъ еще высшее, уже чисто-христіанское значеніе въ горизонтальномъ протяженіи рукъ, при которомъ фигура молящагося представляетъ крестъ. Имѣя въ виду эту фигуру, Тертулліанъ и дѣлаетъ замѣчаніе, что христіане въ молитвахъ своихъ выражаютъ *страданіе* Господа.

„Упомянувъ объ одномъ пустомъ обычаѣ“, замѣчаетъ онъ, указывая на омовеніе христіанъ при молитвѣ, „не поскучаемъ

назвать и другіе обычаи, которые заслуживали бы безусловнаго порицанія, если бы не опирались на авторитетъ І. Христа и апостоловъ... Но на самомъ дѣлѣ эти обычаи относятся не къ религіи, но составляютъ плодъ суевѣрія. Они вымышлены, произвольны, а потому должны быть устранены, какъ сродные язычеству. Сюда принадлежитъ, напримѣръ, обычай молиться, сложивши съ себя верхнюю одежду (penulis depositis), какъ дѣлаютъ язычники, приступая къ изображеніямъ своихъ боговъ. Если бы это было необходимою принадлежностію молитвы, то апостолы поставили бы это требованіе въ числѣ условій и высказались въ его пользу, если не причислить сюда, какъ думаютъ нѣкоторые, свидѣтельства о Павлѣ, который оставилъ свою фелонь (penulam) у Карпа въ Троадѣ. Ты говоришь, что Богъ не услышитъ молитвъ тѣхъ, которые одѣты въ пенулу (верхняя одежда — casula), но Онъ услышалъ же молитву трехъ отроковъ, которые были ввергнуты въ пещь вавилонскую въ верхнихъ одеждахъ и головныхъ повязкахъ?“ Что за странный обычай, противъ котораго возстаетъ Тертулліанъ? Происхожденіе и смыслъ его довольно трудно отыскать — тѣмъ больше, что Тертулліанъ только глухо говоритъ о немъ, называя его подражаніемъ языческой практикѣ. Слѣдующее соображеніе можетъ нѣсколько освѣтить этотъ темный фактъ изъ исторіи религіозной практики первенствующихъ христіанъ. Penula была верхняя одежда грековъ и римлянъ; она служила плащемъ, который надѣвался поверхъ прочихъ одеждъ и защищалъ отъ дождя и непогоды въ сырую и холодную пору. Penula не была одеждою комнатною и употреблялась для прогулокъ на открытомъ воздухѣ. Естественно поэтому, что въ мѣстахъ общественнаго собранія ее снимали и, можетъ быть, считалось неприличнымъ оставаться въ ней, какъ въ дорожномъ костюмѣ, когда приходили молиться и приносили жертву. На этомъ основаніи, по подражанію язычникамъ, могъ образоваться и христіанскій обычай, противъ котораго вооружался Тертулліанъ. Кромѣ того и самое устройство пенулы не было удобно для молитвенныхъ упражненій, потому что она устраивалась безъ рукавовъ и облекала со всѣхъ сторонъ тѣло, имѣя одно отверстіе для головы.

„Я не нахожу“, замѣчаетъ далѣе Тертулліанъ, „никакого основанія въ обыкновеніи нѣкоторыхъ сидѣть во время мо-

литвы, т.-е. молиться сидя, ибо мѣсто изъ книги Ерма: „Пастырь“, на которое ссылаются, и въ которомъ Ермъ говоритъ „когда я молился и опустился на ложе“, не есть правило молитвы, а изображаетъ только порядокъ дѣйствій въ разсказѣ Ермы, а не то, чтобы нельзя было бы и молиться, какъ скоро нѣтъ по близости ложа или сидѣнья. А потому было бы совершенно противно Писанію и то, если бы кто во время молитвы вздумалъ сидѣть на стульяхъ или на скамьѣ. (Это иронія Тертулліана). Извѣстно при томъ, что такъ поступаютъ язычники, молясь передъ своими кумирами. Тѣмъ больше этотъ обычай долженъ заслуживать порицанія, что принадлежитъ къ практикѣ язычества. Да и по мнѣнію самихъ язычниковъ считается неприличнымъ сидѣть въ присутствіи и предъ лицомъ уважаемаго и знатнаго человѣка. Насколько же болѣе неприлично и предосудительно сидѣть въ присутствіи живого Бога, когда предстоитъ предъ нами Ангелъ молитвы. Поступая такимъ образомъ, мы какъ будто упрекаемъ Бога за то, что молитва насъ утомила“. Чтобы объяснить происхожденіе этого обычая сидѣть въ церкви перво-христіанской, надобно припомнить, что наши предки по вѣрѣ молились съ бо́льшимъ одушевленіемъ и энтузіазмомъ, чѣмъ мы, позволяли себѣ разнаго рода экзальтированныя движенія и, находясь въ возбужденномъ состояніи, естественно скоро уставали и въ безсиліи садились или ложились. „Мы приподнимаемъ голову, свидѣтельствуетъ Климентъ Александрійскій, и возвышаемъ руки къ небу, и движемъ ногами при окончаніи молитвенныхъ возношеній, повинуясь силѣ духа, влекущаго насъ къ высшему міру“. Эта возбужденность чувства у первыхъ христіанъ во время молитвы видна между прочимъ изъ того, что они нерѣдко молились вслухъ и притомъ такъ громко, что соблазняли присутствующихъ и заглушали слова церковной молитвы. Противъ этихъ-то рѣзкихъ обнаруженій религіознаго чувства Тертулліанъ вооружается слѣдующимъ образомъ: „Наша молитва скорѣе доходитъ до Бога, когда совершается въ скромности и со смиреніемъ. Самыя руки не должны быть подняты очень высоко. Самый тонъ голоса во время молитвы долженъ быть сдержанный. Неужели нужны особенно крѣпкія легкія (arteriis) для того, чтобы быть услышаннымъ въ молитвѣ? Но вѣдь Богъ призираетъ не на голосъ, а на сердце. Даже Богъ

Пиѳійскаго оракула и тотъ говоритъ: „я понимаю глухого и слышу даже тѣхъ, которые не говорятъ“. Итакъ, чего же достигаютъ тѣ, которые громкимъ голосомъ произносятъ свои молитвы? Ничего кромѣ того, что заглушаютъ своимъ голосомъ молитву другихъ, съ ними стоящихъ, и мѣшаютъ имъ возносить умъ къ Богу“. „Наша молитва можетъ быть пріятна Богу только тогда“, говоритъ Тертулліанъ: „когда мы молимся со скромностію и смиреніемъ, когда мы не слишкомъ высоко поднимаемъ руки свои, но возвышаемъ ихъ немного и умѣренно, какъ прилично благочестивымъ. И глаза наши не должны быть подняты съ дерзостію и увѣренностію, потому что мытарь былъ оправданъ за то, что онъ не только молился смиренными словами, но и со смиреннымъ лицомъ и опущенными долу очами“. Какъ во времена Тертулліана, такъ и впослѣдствіи эти злоупотребленія продолжали существовать по-прежнему. Кипріанъ и Златоустъ сильно возставали противъ рѣзкихъ выраженій религіознаго чувства, а послѣдній находилъ въ такомъ поведеніи слѣды театральнаго драматизма, совершенно неумѣстнаго во время молитвы. „Несчастный и бѣдный“, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ поученій, „тебѣ слѣдовало бы со страхомъ и трепетомъ внимать ангельскому славословію, приносить смиренное исповѣданіе грѣховъ своихъ предъ Господомъ, а ты привносишь въ свою молитву манеры театральныхъ актеровъ и плясуновъ, когда то и дѣло разводишь руками, стучишь ногами и прыгаешь, вертишься всѣмъ своимъ тѣломъ? И ты не боишься подвести себя, не хочешь понять, что Господь невидимо присутствуетъ въ храмѣ и испытываетъ твое сердце, что трапезѣ Господней со страхомъ предстоятъ ангелы. Но ты далекъ отъ подобныхъ размышленій, твое сердце омрачено тѣмъ, что ты видишь и слышишь въ театрѣ, и ты даже въ церковь переносишь то, что тамъ дѣлается“...[1])

---

[1]) Большая часть ученыхъ производитъ обычай скаканія и плясанія во время молитвы изъ языческихъ мистерій, напримѣръ, вакханалій. Но не ближе ли къ истинѣ объясненіе этого обычая изъ іудейской практики? Буксторфій говоритъ, что при пѣніи стиха: „Святъ, святъ, святъ“... іудеи троекратно подпрыгивали изъ подражанія ангеламъ... По связи съ этимъ объясненіемъ дѣлается понятнымъ, почему Златоустъ пріурочиваетъ свое обличеніе къ поведенію христіанъ во время пѣнія *серафимскаго славословія*. Очевидно, древній обычай продолжалъ сохраняться при Злато-

„Утвердилось очень странное обыкновеніе“, продолжаетъ Тертулліанъ: „по которому постящіеся во время общей молитвы въ собраніи братій отказываютъ этимъ послѣднимъ въ поцѣлуѣ любви, который есть печать и завершеніе молитвы. Но когда, какъ не во время молитвы, всего нужнѣе для нашихъ братій этотъ залогъ мира и любви, когда этотъ миръ восходитъ къ небу съ нашими молитвами, и всѣ мы имѣемъ особенную нужду во взаимномъ содѣйствіи и подкрѣпленіи силою любви и единодушія?“ Изъ Тертулліана, какъ и другихъ писателей, мы узнаемъ, что христіане имѣли обыкновеніе давать другъ другу цѣлованіе мира въ заключеніе общественной молитвы. Но приложеніе этого символа въ дѣйствительности было гораздо шире и простиралось на различныя стороны церковной практики. И въ до-христіанской древности поцѣлуй служилъ символомъ довѣрія, мира, дружбы и любви; употреблялся съ этимъ значеніемъ въ гражданскомъ быту языческаго и іудейскаго міра и особенно на востокѣ, въ странѣ символизма и пламеннаго воображенія, нашелъ себѣ широкое примѣненіе. Въ перво-христіанской общинѣ онъ получилъ религіозное значеніе и сталъ употребляться при совершеніи евхаристіи, крещенія, брака, посвященій, погребенія, когда давали умершему послѣднее цѣлованіе, какъ знакъ продолжающагося духовнаго общенія и любви къ почившему. Златоустъ, во время котораго этотъ обычай былъ еще въ полной силѣ, такъ объясняетъ его смыслъ: „Что такое *святое* лобзаніе?“ спрашиваетъ Златоустъ по поводу извѣстнаго мѣста изъ апостола: „это значитъ, что поцѣлуй нашъ долженъ быть чуждъ всякаго притворства и лицемѣрія и не похожъ на предательское цѣлованіе Іуды. Мы даемъ поцѣлуй, какъ возбужденіе ко взаимной любви, чтобы показать, что мы любимъ другъ друга, какъ братья, какъ отцы своихъ дѣтей, а эти своихъ родителей, и даже еще болѣе, потому что тамъ любовь основывается на природѣ, а здѣсь она проникается благодатью“. Восточныя литургіи имѣютъ особенныя молитвы, произносившіяся священникомъ въ это время, содержаніе которыхъ стоитъ въ

устѣ (о скаканіи у гностиковъ говоритъ Епифаній). Іудеи имѣли обычай подпрыгивать на три шага впередъ, при произнесеніи одного стиха изъ утреннихъ молитвъ...

тѣсной связи съ этимъ литургическимъ актомъ и выясняетъ духовное значеніе этого обряда. Послѣ произнесенія молитвъ и символа вѣры по редакціи литургіи, какъ она излагается въ Апостольскихъ Постановленіяхъ, епископъ обращался къ народу съ слѣдующимъ благожеланіемъ: „Миръ Господа да будетъ со всѣми вами!“ Народъ на это отвѣчалъ: „И со духомъ твоимъ!“ Діаконъ громкимъ голосомъ возглашалъ затѣмъ: „Цѣлуйте другъ друга лобзаніемъ святымъ“. Тогда, по знаку діакона, клирики въ порядкѣ своего чина давали лобзаніе епископу, а міряне цѣловались между собою, мужчины съ мужчинами, а женщины съ женщинами. И это раздѣленіе половъ всегда строго поддерживалось церковію, чему немало содѣйствовало и самое пространственное раздѣленіе половъ. Запрещая поцѣлуи между мужчинами и женщинами, древне-христіанская церковь знала еще ограниченіе касательно этого обычая, на которое даетъ свое согласіе и строгій защитникъ osculi pacis Тертулліанъ. „Въ день Пасхи, когда долгъ религіи налагаетъ на насъ общій и какъ бы публичный постъ, мы удерживаемся отъ цѣлованія, потому что не имѣемъ нужды тогда (въ вел. пятницу?) скрывать своего пощенія, которое въ этотъ день имѣетъ общеобязательную силу“.

Изъ другихъ символическихъ дѣйствій, связанныхъ съ молитвеннымъ состояніемъ, въ практикѣ древней церкви заслуживаетъ вниманія и разъясненія обыкновеніе молиться съ открытою головою. Это требованіе. обязательное для каждаго мужчины, приступавшаго къ молитвѣ, имѣетъ въ основаніи апостольское правило, вмѣняющее мужчинамъ въ обязанность молиться съ открытою, а женщинамъ съ покрытою головою. Въ отношеніи мужчинъ практика христіанства совершенно отличалась отъ практики язычества и іудейства, потому что въ древности какъ іудеи, такъ и язычники стояли на молитвѣ съ покрытою головою. Нынѣшніе іудеи хотя и слѣдуютъ въ общемъ въ этомъ отношеніи обычаю запада и снимаютъ съ себя головной покровъ, но строгій іудей никогда не позволитъ себѣ совершенно обнажить голову и, слѣдуя древнему обычаю, всегда оставляетъ на себѣ небольшую шапочку. Языческіе жрецы также стояли передъ жертвенникомъ и алтаремъ съ покрытою головою, а римскій гражданинъ, принося жертву, покрывалъ свою голову тогою. Этотъ обычай служилъ символическимъ выра-

женіемъ благоговѣнія къ божеству, на которое смертный какъ бы не дерзалъ и взирать въ сознаніи своего недостоинства. Здѣсь повторялось то же самое, что происходило въ обыкновенной гражданской жизни въ отношеніяхъ раба къ своему господину, какъ и доселѣ житель востока падаетъ на землю и закрываетъ свое лицо руками, когда встрѣчается съ своимъ властелиномъ. Такъ Моисей и Илія закрыли лицо свое, когда увидѣли явившагося имъ Бога. Серафимы, какъ разсказывается въ видѣніи прор. Исаіи, покрывали лица свои крылами въ виду величія славы Іеговы. Правда, головная повязка, или покровъ, вручались римскимъ невольникамъ, когда ихъ отпускали на волю, а также гладіаторамъ—при освобожденіи ихъ, какъ знакъ свободы и независимости, но головныхъ покрововъ этихъ они однако не носили и ходили съ открытыми головами. Вотъ почему Цезарь, прося у сената позволенія носить на головѣ поднесенный ему гражданами лавровый вѣнокъ, руководился при этомъ не побужденіемъ честолюбія, но желаніемъ скрыть лысину, которою была покрыта его голова. Объ импер. Адріанѣ извѣстно также, что онъ совершилъ свое 17-лѣтнее путешествіе по разнымъ странамъ своей имперіи съ непокрытою головою. Вопреки іудейскоязыческому обычаю христіанинъ, по заповѣди апостола, долженъ являться въ храмъ съ открытою головою; не съ рабскимъ страхомъ, но съ чувствомъ свободы, дарованной искупленіемъ, съ сознаніемъ своего сыновства долженъ онъ являться предъ Богомъ, по смыслу апостольскаго правила.— Что касается до женщины, то она, по правиламъ восточнаго этикета и требованіямъ тамошней морали, могла являться въ собраніе не иначе, какъ съ покрываломъ на лицѣ. Въ этомъ костюмѣ приводили невѣсту къ ея жениху. Какъ строго смотрѣли за соблюденіемъ этого условія женщиною, видно изъ того, что нѣкто Сульпицій Галлъ развелся съ своею женою, когда узналъ, что она позволяла себѣ являться въ собраніе съ открытымъ лицомъ. Только въ Греціи дѣвушки пользовались преимуществомъ до замужества ходить съ открытою головою и безъ покрывала на лицѣ и въ этомъ видѣ позволяли себѣ являться на общія собранія христіанъ въ Коринѳѣ. Апостолъ находилъ этотъ обычай неприличнымъ и требовалъ, чтобы и дѣвицы, какъ и замужнія женщины, участвовали при богослуженіи съ покрытою головою. Этотъ

обычай долженъ былъ служить выраженіемъ подчиненія жены мужу и вмѣстѣ огражденіемъ присутствующихъ отъ соблазна женской красоты и самой женщины отъ разсѣянія. Женщина, говоритъ апостолъ, должна имѣть, носить на головѣ своей символъ власти (мужа надъ нею), въ видѣ покрывала, *ради ангеловъ* [1]) (1 Коринѳ. XI, 10). Это апостольское правило церковь соблюдала со всею строгостью въ древнія времена. Послѣ того, какъ дѣвушки, въ силу предоставленнаго имъ языческою древностію права, начали приходить въ церковь съ непокрытою головою или, какъ выражается Тертулліанъ, стали позволять себѣ не только свободно смотрѣть на всѣхъ, но и выставлять на показъ самихъ себя, строгій моралистъ выступилъ съ особеннымъ сочиненіемъ о томъ, что дѣвицы должны носить на лицѣ покрывало. Въ этомъ сочиненіи между другими доводами онъ старается употребить въ дѣло и ходячее воззрѣніе древности на покрывало, какъ на принадлежность обрученной дѣвицы, потому что, по его понятію, христіанскія дѣвицы чрезъ крещеніе обручены Христу, какъ своему жениху. На этомъ представленіи основывается и употребленіе монашескаго покрывала вмѣстѣ съ обрѣзываніемъ волосъ. Тотъ и другой обрядъ служатъ символомъ вѣрности обрученной своему мужу и постриженнаго своему обѣту. Лишившись волосъ—лучшаго своего украшенія, женщина становится какъ бы обезчещенною въ глазахъ свѣта, теряетъ одно изъ преимуществъ своего пола и тѣмъ побуждается крѣпче и сильнѣе прилѣпляться къ своему небесному Жениху. Съ теченіемъ времени это древнее церковное правило стало приходить въ забвеніе, особенно между женщинами сѣверныхъ странъ Европы, но на югѣ и на востокѣ, гдѣ еще не совсѣмъ исчезли древне-классическія преданія, оно поддерживается по-прежнему. Вообще же отъ древне-церковной практики осталась въ настоящее время лишь одна черта: женщины являются въ церковь съ покрытою головою, между тѣмъ какъ для мужчинъ считается обязательнымъ обнажать голову при входѣ въ церковь. Въ настоящее время на западѣ, за исключеніемъ квакеровъ, присутствующихъ на своихъ собраніяхъ въ шляпахъ, всѣ суще-

[1]) Намекъ на ангеловъ, нѣкогда плѣнившихся красотою дщерей человѣческихъ, увлекшихъ ихъ къ преступной любви?

ствующіе христіанскіе сектанты стоятъ въ церкви съ открытою головою, и только больные и очень старые люди, изъ боязни простудить голову, употребляютъ для прикрытія небольшія шапочки и повязки. Въ настоящее время стали выходить изъ употребленія шапочки, прежде составлявшія одну изъ принадлежностей пасторскаго орната въ католической церкви. Если и теперь встрѣчается немало духовныхъ, которые съ самою скрупулезною точностію снимаютъ ее съ головы, произнося ангельское славословіе, Отче нашъ, имя Христа и Богородицы, такъ что вся жестикуляція въ проповѣди ограничиваются надѣваніемъ и сниманіемъ шапочки, за то другіе, изъ опасенія забыть объ этомъ правилѣ въ минуту проповѣдническаго одушевленія, проповѣдуютъ съ открытою головой. Діаметрально-противоположное объясненіе разсматриваемому нами обычаю древне-христіанской практики предлагаетъ извѣстный археологъ Августи. Онъ также исходитъ изъ мысли, что христіанство, сдѣлавъ обязательнымъ для мужчины молиться съ открытою головою, поставило новый, отличный отъ іудейства и язычества принципъ, но въ развитіи своей мысли онъ уклоняется въ область остроумнаго историческаго экзегеза. Онъ говоритъ, что на востокѣ, какъ и въ классическомъ мірѣ, головная повязка служила символомъ свободы и независимости. Въ силу этого толкованія христіанинъ является предъ своимъ Господомъ, какъ рабъ предъ господиномъ, съ открытою головою. Но христіанство, возвысивъ значеніе женщины, предоставило ей въ богослужебныхъ собраніяхъ права и преимущества, которыхъ она лишена была въ мірѣ до-христіанскомъ, усвоило ей права мужчины, а какъ выраженіе этого права и свободу покрывать свою голову. Съ этой точки зрѣнія онъ и объясняетъ слова апостола: „женщина должна имѣть на главѣ знакъ власти ради ангеловъ“. Это правило, говоритъ онъ, какъ нельзя болѣе, согласно съ образомъ мыслей апостола, который говоритъ, что христіанство уничтожило различіе между мужчиною и женщиною и уравняло ихъ въ идеѣ христіанскаго достоинства, а потому женщина во время богослуженія должна была удержать символъ преимущества, которымъ пользовался дотолѣ мужчина и котораго онъ теперь лишается, когда наступила пора новыхъ нравственно-соціальныхъ отношеній, и мужчина долженъ былъ уступить свое историческое

право женщинѣ. Но легко понять, что все это толкованіе держится на произвольномъ предположеніи, что ἐξουσία или власть, которую должны были имѣть на головѣ женщины, по заповѣди апостола, означаетъ собственно ихъ власть, право надъ мужемъ, а не власть, право послѣдняго, и что, слѣдовательно, въ этомъ правилѣ апостольскомъ повторено то же античное представленіе, по которому женщина считалась ниже мужчины и обязана была ему покорностію и послушаніемъ, какъ существо подвластное. Разумѣется, не малую долю участія въ приложеніи этого правила къ христіанской практикѣ имѣли мотивы моральнаго свойства, которыми было вызвано и отдѣленіе мужчинъ отъ женщинъ во время богослужебныхъ собраній и строгій надзоръ за поведеніемъ тѣхъ и другихъ посредствомъ діаконовъ и діакониссъ.

Символико-обрядовой элементъ, незначительный въ первоначальномъ христіанскомъ богослуженіи, занялъ со временемъ очень видное мѣсто въ немъ и выразился цѣлымъ рядомъ священнодѣйствій, составляющихъ содержаніе и обстановку каждой церковной службы. Намъ слѣдовало бы теперь прослѣдить развитіе этой символико-обрядовой стороны богослуженія и показать ея постепенный ростъ и значеніе въ общей его системѣ. Но подробное изложеніе этого вопроса завело бы насъ въ область отдѣльныхъ церковныхъ службъ и побудило бы къ отрывочному объясненію такихъ подробностей, которыя составляютъ выдающіяся черты литургическаго строя каждый изъ нихъ. Ограничимся разсмотрѣніемъ съ этой символико-обрядовой стороны одной лишь литургіи. Нашъ теперешній составъ ея—не случайный подборъ литургическихъ актовъ, но цѣлая драматическая картина, въ которой подъ разными обрядовыми формами раскрывается извѣстная религіозно-историческая идея, и различные ея моменты разсказываются въ дѣйствіяхъ, производимыхъ совершителями службы. Разумѣется, не вдругъ сложилась въ такомъ смыслѣ цѣлая система обрядовъ, составляющихъ содержаніе нашей литургіи и не съ такимъ внутреннимъ значеніемъ явились первоначально обряды въ составѣ ея; но какъ скоро богословскій экзегезъ коснулся церковнаго культа, какъ скоро внѣшнюю его обстановку стали приспособлять къ извѣстнымъ догматическимъ и историческимъ представленіямъ, литургія явилась съ характеромъ религіозной драмы,

и ея важнѣйшія стороны получили объясненіе въ этомъ смыслѣ. Мы говоримъ: *объясненіе*, потому что церковное толкованіе литургіи выяснило съ этой стороны составъ ея, и литургистамъ-толкователямъ принадлежитъ въ этомъ отношеніи величайшая заслуга. Въ толкованіяхъ восточныхъ литургистовъ драматическій характеръ литургіи былъ выставленъ въ самомъ яркомъ свѣтѣ, а чтобы убѣдиться въ этомъ, довольно обратить вниманіе на пріемы толкованія у Іоанна Постника, Софронія съ Германомъ, Симеона Солунскаго и Николая Кавасилы. По мысли послѣдняго, литургія составляетъ символическое воспроизведеніе пришествія на землю Спасителя съ обстоятельствами предшествовавшими и послѣдующими, есть какъ бы религіозно-историческая драма, средоточіемъ которой служитъ совершеніе евхаристіи, знаменующее собою страданіе и смерть Богочеловѣка. У Кавасилы, какъ и у другихъ восточныхъ толкователей, эта мысль служитъ нитью, которая связываетъ частные акты этой мистической драмы и сообщаетъ имъ особый знаменательный смыслъ. Слѣдуя за этою руководительною нитью, по ея указаніямъ, онъ выясняетъ и идею литургіи, какъ религіозно-исторической драмы. Будемъ слѣдить за нею по порядку обрядовъ болѣе богатой символическими подробностями архіерейской службы и прежде всего замѣтимъ, что обстановка литургіи вполнѣ также соотвѣтствуетъ значенію совершаемыхъ священнодѣйствій и представляетъ сцену и детали, на которой и при которыхъ происходила самая воспоминаемая исторія. Алтарный выступъ—это виѳлеемская пещера, мѣсто рождества Христова, или же пещера погребенія; престолъ—это гробъ Христовъ; рѣшетки между алтаремъ и храмомъ—ограда гроба; амвонъ—камень, отваленный отъ входа погребальной пещеры. Первымъ актомъ литургійной службы и какъ бы введеніемъ въ нее служитъ проскомидія или принесеніе даровъ. Послѣ предварительныхъ обрядовъ облаченія эти дары приносятся Богу, какъ и Христосъ, обреченный быть искупительною жертвою міра, еще прежде страданій предалъ Себя въ актѣ послушанія волѣ Отца Небеснаго. Затѣмъ слѣдуютъ молитвы о благодати и пришествіи царства Божія, въ которыхъ принимаетъ участіе вся церковная община, слыша въ псалмахъ и гимнахъ ветхозавѣтнаго цикла подготовленіе и завершеніе плана боже-

ственнаго домостроительства. Во главѣ этой пѣвческой части стоятъ псалмы Давыдовы, какъ откликъ пророческихъ пѣсней о грядущемъ царствѣ Мессіи. Рожденіе Спасителя, Виѳлеемъ и Назаретъ, волхвы съ своими дарами, путеводная звѣзда на пути къ Божественному Младенцу, проповѣдь Предтечи—вся эта исторія съ ея подробностями находитъ себѣ также оправданіе и соотвѣтствіе въ деталяхъ проскомидійнаго обряда и первой части литургіи. Выносится евангеліе. Привѣтствуемый хоромъ пресвитеровъ и діаконовъ, въ благоуханіи кадила, выступаетъ архіерей, какъ лицо, изображающее Христа въ моментъ Его явленія міру съ проповѣдію и въ сопровожденіи апостоловъ. Такъ какъ Божество, съ пришествіемъ Христа во плоти, явило себя всецѣло и совершенно, и тайна боговѣдѣнія раскрылась во всей полнотѣ и величіи, то слышится торжественное пѣніе трисвятого, въ которомъ принимаетъ участіе и небо и земля, и алтарь и храмъ. Чтеніе апостола и евангелія дополняютъ эту символику новою чертою живого нагляднаго объясненія. Вторая часть нашей литургіи проникнута еще болѣе этимъ драматическимъ характеромъ, и ея символическая обстановка еще рельефнѣе выдвигаетъ этотъ религіозно-историческій принципъ. Теперь священнодѣйствіе совершается въ тѣсномъ кружкѣ истинныхъ христіанъ, полноправныхъ членовъ церкви, между тѣмъ какъ чуждые и еще не сплотившіеся съ нею элементы въ видѣ невѣрныхъ и оглашенныхъ удалены отъ участія въ тайнахъ благодатнаго царства и остаются еще внѣ его. Въ процессіи великаго входа символизуется крестный путь Спасителя на Голгоѳу, и затѣмъ, безъ соблюденія строгой хронологической послѣдовательности, но во всѣхъ почти главныхъ перипетіяхъ, проходятъ передъ нами эпизоды обширной картины послѣднихъ дней земной жизни Спасителя: Тайная вечеря, страданія, положеніе во гробъ, воспоминаніе объ Іосифѣ и Никодимѣ съ погребальною обстановкою въ видѣ антиминса, куренія ѳиміама, покрытія даровъ воздухомъ, раздробленія Агнца и въ другихъ подробностяхъ. Наконецъ открываются царскія врата: трогательная исторія крестнаго пути и смерти Спасителя миновала; она завершается торжественнымъ актомъ воскресенія въ обрядѣ перваго явленія св. Даровъ народу, а затѣмъ символизуется самый моментъ вознесенія, какъ заключительный актъ зем-

ной жизни Христа, какъ послѣдній членъ этого историческаго организма (*τοῦ σώματος ἱστορίας*), по выраженію Николая Кавасилы. Ограничимся этими разъясненіями, не входя въ другія подробности литургической символики, развитой у нашихъ экзегетовъ, и не упоминая о нѣкоторыхъ обрядахъ несомнѣнно драматическаго свойства, какъ, напримѣръ, о церимоніяхъ: шествія на осляти, омовенія ногъ въ великій четвергъ, выноса плащаницы въ великую пятницу, воздвиженія креста и многихъ др.

Впрочемъ въ области литургіи драматическій элементъ былъ развитъ только наполовину: связь между обрядомъ и изображаемымъ посредствомъ него историческимъ явленіемъ оставалась неясною для непосредственнаго взгляда и нуждалась для своего раскрытія въ пособіяхъ символическаго экзегеза. Полной драматической наглядности здѣсь не было. Религіозная драма, въ собственномъ значеніи этого слова, развивалась около литургіи, въ особенныхъ обрядахъ сценическаго характера, каковыми были ludi paschales et passionales. Получивъ болѣе широкое развитіе и болѣе сложную обстановку, они, именно, явились съ характеромъ настоящей религіозной драмы, въ видѣ такъ называемыхъ мистерій. Въ исторіи средне-вѣковаго культа и литературы этотъ родъ произведеній занимаетъ очень видное мѣсто. Онѣ даютъ прекрасный матеріалъ для характеристики тогдашнихъ церковно-эстетическихъ воззрѣній и проясняютъ передъ нами первоначальную исторію современнаго театра. Современное драматическое искусство Европы возникло на почвѣ церкви и развивалось въ связи съ исторіей церковнаго культа.

Классическій театръ палъ подъ развалинами античнаго міра, и вторженіе варваровъ докончило его печальную судьбу на западѣ; только церковь въ своемъ богослуженіи протянула ему въ нѣкоторомъ родѣ руку помощи. Замѣчательнымъ представителемъ церковной драмы въ самый ранній періодъ ея развитія на западѣ была монахиня Гандерсгеймскаго монастыря Гросвита, очень образованная и начитанная личность того времени. Гандерсгеймскій монастырь, въ свою очередь, игралъ видную роль въ исторіи западно-европейскаго просвѣщенія въ X в. и, по замѣчанію Гервинуса, представлялъ интеллигентный оазисъ среди пустынь сѣверо-германскаго варварства. Гросвита была настоятельницею этого монастыря въ послѣд-

ней половинѣ X в. Литературная дѣятельность ея (какъ указываетъ на это самое ея положеніе) принадлежала къ области религіозной поэзіи, но, что при этомъ особенно замѣчательно, эта аббатисса имѣла не только большія свѣдѣнія въ Библіи и апокрифической литературѣ, но была хорошо знакома съ римскими классиками и поэтами: Гораціемъ, Виргиліемъ, Теренціемъ и Сенекою, которымъ и подражала въ своихъ произведеніяхъ. Изъ произведеній ея плодовитаго пера заслуживаютъ особеннаго интереса для нашей цѣли ея драматическія произведенія, такъ называемыя комедіи. Это названіе, какъ извѣстно въ средне-вѣковой литературѣ имѣло болѣе широкое значеніе и обнимало произведенія какъ драматическаго характера, такъ и изъ области эпоса, какъ напримѣръ, знаменитую Divinam comoediam Данта. Гросвита подражала въ своихъ драмахъ классическимъ авторамъ; она усвоила отъ нихъ стиль, конструкцію и вообще внѣшнюю форму для своихъ произведеній, но что касается до содержанія и духа, то здѣсь она стояла на христіанской почвѣ и заимствовала матеріалъ для своихъ комедій изъ библейской исторіи и церковныхъ легендъ. Вопреки Теренцію, который выводилъ на сцену типы фривольныхъ женщинъ своего времени, Гросвита въ своихъ драмахъ изображала образцы нравственнаго героизма женщины и торжество ея этическихъ правилъ надъ прелестями и соблазнами свѣта. Она преслѣдовала нравоучительныя цѣли и давала своимъ сестрамъ по монастырю легкое и пріятное чтеніе, изъ котораго тѣ могли многому научиться, особенно болѣе образованныя изъ нихъ, также читавшія римскихъ комиковъ. Но произведенія Гросвиты остались внѣ сценическаго употребленія, послуживъ только образцомъ, на основѣ котораго развилась на западѣ обширная религіозная драма въ XIII—XIV вв.; что особенно важно, драматическія произведенія примкнули къ церковному богослуженію и подъ именемъ мистерій играли столь видную роль въ исторіи театра. Эта духовная драма выродилась изъ такъ называемыхъ пасхально-страстныхъ игръ, ludi paschalis, ludi passionales, а эти послѣднія имѣли богослужебное происхожденіе. Онѣ принадлежатъ къ числу очень древнихъ церковныхъ обычаевъ и не утратили всего своего значенія и доселѣ. Въ западной церкви, во время службы въ недѣлю Ваій, въ великую пятницу и въ день воскресенія было

въ обычаѣ читать изъ евангелія исторію страданій и воскресенія Христова, при чемъ слова Христовы, апостоловъ, Ирода, Пилата и друг. исполнялись речитативомъ отдѣльными лицами [1]). Гдѣ было много духовенства, это драматическое представленіе исполнялось клириками, при чемъ одинъ произносилъ слова Христовы, другой—рѣчи апостоловъ, а третій излагалъ самый ходъ дѣйствій словами евангелія. Въ случаѣ недостатка лицъ духовныхъ въ исполненіи принимали участіе міряне. Изъ этого-то простого пѣвческаго исполненія во время богослуженія различныхъ эпизодовъ евангельской исторіи развилась впослѣдствіи духовная драма, въ составъ которой вошли уже многіе элементы сценическаго представленія, именно передача самыхъ дѣйствій, группировка лицъ и подражаніе обстановкѣ, или декорація позднѣйшаго театра. Отдѣлившись отъ богослуженія, духовная драма впослѣдствіи продолжала сохранять свою связь съ церковью и совершалась не иначе, какъ въ храмѣ, при участіи духовенства и низшихъ церковныхъ клириковъ. Очень скоро кругъ драматическихъ сюжетовъ расширился, и важнѣйшіе наиболѣе доступные исполненію эпизоды библейскіе стали предметомъ этихъ церковно-драматическихъ представленій. Такъ представляли исторію рождества Христова, поклоненія волхвовъ, событій изъ жизни Богородицы и святыхъ. Любили особенно драматизировать моментъ страданій Богоматери при крестѣ. Это такъ называемыя Lamentationes Mariae, образцы которыхъ сохранились и въ греческихъ богослужебныхъ пѣсняхъ. Первоначально всѣ эти сюжеты исполнялись на латинскомъ языкѣ, но потомъ, когда допущены были къ исполненію міряне, и драма мало-по-малу отходила отъ миссы, стали употреблять народный языкъ, и въ составъ ея стали входить духовныя пѣсни, имѣвшія не церковное, а народное употребленіе. Такъ осложнялась ея обстановка и пополнялось ея содержаніе.—Имѣя церковно-религіозное назначеніе, преслѣдуя воспитательно-религіозныя цѣли, содѣйствуя наглядному ознакомленію массы съ церковною и евангельскою исторіей, духовная драма была суррогатомъ культа и дѣйствовала на

---

[1]) Любопытный образчикъ такой древней пасхальной мистеріи сообщаетъ намъ Гербертъ въ своемъ изданіи Veteris liturgiae Allemaniae monumenta.

одномъ съ нимъ поприщѣ. Но со временемъ направленіе ея измѣнилось, и мистеріи стали на опасную дорогу, вслѣдствіе чего измѣнилось и самое отношеніе къ нимъ церкви. Уже съ XIII в. начинаютъ слышаться голоса противъ этого ложнаго направленія драмы, и папа Григорій запретилъ исполнять ихъ въ церкви, а духовнымъ участвовать въ ихъ исполненіи. Изъ декрета Григорія видно, что эти ludi theatrales заключали въ себѣ много нескромнаго, въ нихъ употреблялись чудовищныя маски, и духовенство принимало участіе въ такихъ представленіяхъ, которыя профанировали самую церковь. Съ этихъ поръ духовныя представленія изъ церкви переходятъ на площади и мѣста открытыя, духовенство перестаетъ въ нихъ участвовать и ограничивается надзоромъ за ихъ постановкою и исполненіемъ. Въ дни большихъ праздниковъ избранный для исполненія персоналъ актеровъ, имѣя во главѣ сзывателей народа, въ торжественной процессіи направлялся на площадь, гдѣ устраивалась сцена. Герольдъ объявлялъ содержаніе пьесы, имена дѣйствующихъ лицъ, и затѣмъ начиналось самое представленіе. По окончаніи его дѣлалось приличное случаю наставленіе, и зрители тѣмъ же порядкомъ возвращались въ церковь и присутствовали при богослуженіи. Что касается до технической стороны этихъ представленій, то она отличалась отъ обстановки античной и новѣйшей драмы столько же, сколько и самое содержаніе средне-вѣковой духовной драмы. Античная и новѣйшая драма имѣютъ одинъ центральный пунктъ изъ жизни героя, къ которому всѣ прочіе примыкаютъ, какъ его детали и обстановка. Въ средне-вѣковой драмѣ, напротивъ, мы видимъ цѣлый рядъ картинъ и сценъ, смѣняющихъ одна другую, какъ части сложной исторіи, нити которой сходятся къ концу, какъ къ развязкѣ. При такомъ сложномъ содержаніи требовалось очень много исполнителей; въ одномъ и томъ же дѣйствіи являлось очень много дѣйствующихъ лицъ, всѣ они дѣйствовали и говорили заразъ. Въ монастыряхъ этой цѣли удовлетворяла сама монашеская корпорація, какъ и ученики монастырскихъ школъ, но, разумѣется, далеко не всегда и не вездѣ можно было обходиться съ помощію этихъ домашнихъ средствъ и нужно было обращаться къ содѣйствію лицъ постороннихъ. Такъ какъ въ то время хорошихъ машинъ не было и не умѣли перемѣнять декорацій для

каждаго дѣйствія, а между тѣмъ нужно было представить цѣлый рядъ сценъ въ различной обстановкѣ, то сцену дѣлили на нѣсколько отдѣленій или перегородокъ, помѣщая ихъ рядомъ или одну передъ другою: при началѣ новаго дѣйствія дѣйствующія лица переходили изъ одного отдѣленія въ другое и драма шла безостановочно. Нужно замѣтить, наконецъ, что всѣ роли безъ исключенія исполнялись мужчинами; участіе женщинъ считали профанаціей религіознаго сюжета и замѣняли ихъ роли мальчиками.

Средне-вѣковая западная литература дала намъ значительное число драматическихъ опытовъ, назначавшихся для сценическаго представленія. Древнѣйшимъ и наиболѣе обработаннымъ произведеніемъ этого рода является Ludus paschalis de adventu et interitu antichristi (принадлежитъ нѣмецкому монаху XII в. Вернгеру). Эта драма, исполненная въ присутствіи Фридриха Барбароссы, отличалась широкою постановкою, выводила на сцену множество лицъ и заключала въ себѣ различные намеки на современное состояніе папства, монашескихъ корпорацій, и политическія явленія того времени. Далѣе извѣстны драмы о мудрыхъ и глупыхъ дѣвахъ, о пришествіи трехъ королей, Плачъ Маріи и многія другія. Чтобы познакомить васъ съ составомъ и содержаніемъ этихъ драмъ, я передамъ кратко составъ и сценическую постановку одной изъ извѣстнѣйшихъ драмъ того времени: „Вознесеніе Маріи“. По обычаю тогдашнихъ пьесъ этого рода, драма начинается краткимъ изложеніемъ ея содержанія или прологомъ, который произносилъ praecursor или герольдъ въ слухъ собравшагося народа. Затѣмъ слѣдовало исполненіе. Драма состоитъ изъ пяти дѣйствій, изъ которыхъ каждое раздѣляется на нѣсколько сценъ или явленій. Въ первомъ актѣ ихъ три:

исповѣданіе вѣры апостолами,
жилище Маріи,
крещеніе язычниковъ апостолами;

актъ 2-й: „Смерть Маріи“, содержитъ восемь сценъ:
плачъ Маріи,
посланіе архангела Гавріила,
Марія и ея подруги,
возвращеніе арханг. Гавріила,
прибытіе Іоанна,

собраніе апостоловъ,
апостолы при смертномъ одрѣ Богородицы,
смерть Маріи;

третій актъ: „Погребеніе Маріи“, состоитъ изъ 4-хъ сценъ:
погребеніе тѣла Маріи,
препятствіе со стороны іудеевъ,
положеніе во гробъ,
обращеніе іудеевъ;

четвертый актъ: „Вознесеніе Маріи“, изъ трехъ сценъ:
воскресеніе Маріи,
вознесеніе Ея,
второе разсѣяніе апостоловъ;

пятый актъ: „Разрушеніе Іерусалима“, изъ семи сценъ:
обращеніе императора Тита,
посольство его къ апостоламъ,
крещеніе императора,
его нерасположеніе къ іудеямъ,
объявленіе войны іудеямъ,
походъ въ Іерусалимъ,
осада Іерусалима.

Изъ этого изложенія можно видѣть, что въ драмѣ выведено пять группъ дѣйствующихъ лицъ, соотвѣтственно пяти актамъ. Эти лица оставались въ бездѣйствіи, были просто статистами до своей очереди. Каждый актъ предварялся возгласомъ герольда: Silete. Группа актеровъ выходила не по порядку актовъ, но выводились всѣ заразъ, располагаясь по важности представляемыхъ ими лицъ, именно: Христосъ, Марія, апостолы, іудеи и язычники. Violator-режиссеръ указывалъ каждой группѣ свое мѣсто и руководилъ всѣмъ ходомъ драмы.

Оглавленіе.

Стрр.

Введеніе . . . . . 1—10

Отношеніе литургики къ наукѣ церковныхъ древностей; предметъ ея и методъ—1. Замѣчанія о ходѣ научной разработки ея и важнѣйшихъ источникахъ—5.

Исторія литургіи . . . . . 11—119

Глава I. Установленіе таинства евхаристіи—11. Литургія временъ апостольскихъ—13. Отношеніе предстоятеля къ совершенію литургіи—20. Составъ литургіи первыхъ вѣковъ на основаніи свидѣтельствъ Плинія, Іустина Мученика, Иринея и др.—28.

Глава II. Развитіе и обособленіе первой части литургіи въ II—IV вв. подъ вліяніемъ практики церкви относительно оглашенныхъ и въ связи съ disciplina arcani—45. Обособленіе и осложненіе молитвами за живыхъ и умершихъ евхаристической части, или литургіи вѣрныхъ,—50. Появленіе литургійныхъ записей и дѣленіе ихъ на группы—58. Литургіи египетско-александрійской отрасли—59. Литургіи сирійско-палестинской отрасли—69.

Глава III. Литургіи малоазійской отрасли—Василія Великаго и Іоанна Златоуста; свидѣтельства о составленіи ими литургій и о побужденіяхъ, руководившихъ ими,—82. Вопросъ о подлинности текста Василіевой и Златоустовой литургій, ихъ первоначальномъ видѣ и взаимномъ отношеніи—89. Литургія съ VI по XIV вѣкъ; осложненіе предварительной и заключительной частей ея—102. Труды патр. Филоѳея—106. Замѣчанія объ исторіи литургіи въ Россіи: древнѣйшіе служебники, труды митр. Кипріана, измѣненія въ текстѣ позднѣйшихъ служебниковъ—108.

Толкованіе литургіи . . . . . 120—181

Глава I. Краткая исторія толкованія литургіи на Востокѣ и на Руси—120—142. Восточные толкователи литургіи: Кириллъ Іерусалимскій и І. Златоустъ, Діонисій Ареопагитъ и Максимъ Исповѣдникъ, патр. Германъ и Ѳеодоръ Андидскій, Іаковъ Эдесскій, Симеонъ Солунскій и Николай Кавасила; задачи, пріемы и сущность ихъ толкованій—120. Толкованіе литургіи на Руси: славянскіе переводы толковательныхъ трудовъ древнихъ литургистовъ, толковыя статьи при славянскихъ служебникахъ, толковательныя сочиненія XVII—XIX вв.—136.

Глава II. Объясненіе обрядовъ литургіи—143—181. Значеніе слова литургія—144. Наставленіе священнику, какъ готовиться къ совершенію литургіи,—145. Входныя молитвы—146. Проскомидія—147. Видъ и число просфоръ—148. Изъятіе Агнца и частей изъ просфоръ въ честь Богоматери и святыхъ—150. Кажденіе—152. О времени перваго входа въ алтарь совершителя литургіи—152. О чтеніи священникомъ литургійныхъ молитвъ тайно—157. Малый входъ и конецъ литургіи оглашенныхъ—161. Какъ начиналась въ древности литургія вѣрныхъ? Великій входъ и его первоначальное значеніе—166. Возгласы: „Возлюбимъ другъ друга", „Двери, двери", „Милость мира" и др.—168. Общее содержаніе молитвъ канона евхаристіи—171. Обрядъ причащенія—176.

Изъ исторіи пѣснопѣнія, поученія и обряда, какъ основныхъ элементовъ христіанскаго богослуженія. 182—286.

Глава I. Пѣснопѣніе въ перво-христіанской церкви—184. Связь древне-христіанской гимнографіи съ богослужебной поэзіей іудейства—185. Древнѣйшія произведенія апокрифическаго характера — 187. Подлинныя произведенія древне-христіанской гимнографіи и древнѣйшіе пѣснописцы—189. Еретическая гимнографія—196. Древнѣйшія пѣснопѣнія, получившія литургическое употребленіе,—199.

Глава II. Основныя формы церковныхъ пѣснопѣній и ихъ происхожденіе—202. Тропари—203. Труды Романа Сладкопѣвца—207. Кондаки и икосы—208. Стихиры—212. Ипакои—214. Каноны — 215. Творцы каноновъ: Іоаннъ Дамаскинъ, Косьма Майюмскій и др.—220. Акаѳистъ—227. Сборники церковныхъ пѣснопѣній—228. Гимнографическая дѣятельность свѣтскихъ лицъ и придворная византійская гимнографія—230. Гимнографія восточной церкви въ XI—XIV вв.—235.

Глава III. О церковномъ пѣніи и музыкѣ. Три рода пѣнія въ древней церкви; ограниченіе участія народа въ пѣніи—240. Характеръ пѣнія въ древней церкви—245. Осмогласіе—247. Музыкальные знаки—249. Пѣніе въ западной церкви—249. Инструментальное исполненіе церковныхъ пѣснопѣній—254.

Глава IV. Поученіе во времена апостольскія—257. Положеніе проповѣди въ періодъ ея литургическаго процвѣтанія—260. Упадокъ проповѣдничества въ восточной и западной церквахъ—263. Проповѣдь у протестантовъ—265.

Глава V. Драматическій элементъ въ христіанскомъ богослуженіи. Внѣшнія дѣйствія, сопровождавшія молитву первыхъ христіанъ,—267. Поцѣлуй мира—273. Головные уборы женщинъ и мужчинъ во время молитвы—274. Символико-обрядовая сторона литургіи; толкованіе Николая Кавасилы—278. Церковная драма въ средніе вѣка—281.

А. П. Голубцовъ,
† профессоръ Московской Духовной Академіи.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ
ПО
ЦЕРКОВНОЙ АРХЕОЛОГІИ
И
ЛИТУРГИКѢ.

Изданіе посмертное.
(Издалъ И. А. Голубцовъ).

ЛИТУРГИКА.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.
Складъ изданія въ книжномъ магазинѣ М. С. Елова.
1918.

Вторая часть книги посвящена литургикѣ; въ ней нѣтъ такихъ пропусковъ, какъ въ первой части. Всѣ отдѣлы этой части курса читались авторомъ безъ иллюстрацій и по всѣмъ имъ сохранились подлинныя записи, относящіяся ко времени не позже середины 1895-6-хъ годовъ; исключеніе представляетъ лишь послѣдній, незаконченный писаніемъ и обработкой, отдѣлъ, писанный авторомъ наспѣхъ въ послѣдній годъ жизни. Ни одинъ изъ отдѣловъ 2-ой части не былъ напечатанъ при жизни автора; лишь объясненію обрядовъ литургіи было имъ отведено мѣсто въ диссертаціи: „Соборные Чиновники и особенности службы по нимъ".

Въ остальномъ отсылаемъ читателя къ предисловію и Введенію 1-й части.

8 августа 1917 г. *И. А. Голубцовъ.*

Издание «Светлячок», «Паломник».
Москва, 1996 г.

ЛР 020393 от 03.02.92

Отпечатано с диапозитивов издательства «Светлячок»,
Печать офсетная. Формат 60x90 1/16.
П.л. 18. Заказ № 1426
Адрес издательства: 109240, Москва, Лыщенков пер., д. 10
Типография № 2 Комитета Российской Федерации по печати,
129164 , Проспект Мира, 105.